

Sous la direction de **Danielle Lafontaine**

**Nouvelles technologies de l'information et société :
un débat sur l'intelligence à notre époque**

Jean-Pierre	Boyer
Jacques	Daignault
Michel	Freitag
Guy	Giroux
Nicolas	Kaufmann
René	Laperrière
Alain	Laramée
Simonne	Plourde
Gilles	Pronovost
Serge	Proulx
Alejandro	Rada-Donath
Oleg	Stanek

Actes et instruments de la recherche en développement régional no 11

Les Actes et instruments de la recherche en développement régional sont publiés par le Groupe de recherche interdisciplinaire sur le développement régional, de l'Est du Québec.

Les propos tenus dans cet ouvrage n'engagent que la responsabilité des auteurs.

Révision et édition

Jean Larrivée

Information

Lise Blanchette

(418) 724-1440

(418) 724-1847 télécopieur

Traitement de texte

Annie Tremblay

Marie Saint-Laurent

Distribution

GRIDEQ

300, allée des Ursulines

Rimouski (Québec)

G5L 1A3

Conception graphique

Richard Fournier

Données de catalogage avant publication (Canada)

Vedette principale au titre :

Nouvelles technologies de l'information et société : un débat sur l'intelligence à notre époque

(Actes et instruments de la recherche en développement régional; 11)

Textes présentés lors d'un colloque tenu à l'Université du Québec à Rimouski, les 11 et 12 mars 1991.

Comprend des références bibliographiques.

ISBN 2-920270-55-9

1. Technologie de l'information - Aspect social - Congrès. 2. Technologie de l'information - Aspect moral - Congrès. 3. Communication - Innovations - Congrès. 4. Information - Innovations - Congrès. 5. Technologie - Aspect social - Congrès. 6. Innovations - Congrès. I. Lafontaine, Danielle. II. Université du Québec à Rimouski. Groupe de recherche interdisciplinaire sur le développement régional, de l'Est du Québec. III. Collection.

HC79.I55N68 1991

303.48'33

C94-940396-2

Tous droits réservés
Copyright 1994
Université du Québec à Rimouski

Cet ouvrage est dédié à la mémoire de G. Neil Perry (1909-1993) (Professeur émérite de l'Université de Victoria). Collaborateur du GRIDEQ depuis plusieurs années, le Dr Perry se passionnait pour les questions de développement qu'il cherchait à comprendre avec des outils nouveaux. Très attentif aux progrès de la recherche en intelligence artificielle, il voulait avant tout mieux connaître l'être humain dans ses rapports avec les autres. En décembre 1992, le Dr Perry publiait **The Human Factor in a Transforming World** (Roy Milroy, UBC Press), un ouvrage qui lui tenait beaucoup à coeur et auquel il avait consacré les quatre dernières années de sa vie.

Présentation

(Washington A.F.P.)-Des intrus ont réussi à pénétrer dans Internet, le plus grand réseau informatique du monde, et ses quelque 20 millions d'utilisateurs sont invités à changer leurs mots de passe pour protéger leurs programmes. «Internet attaqué par des pirates», Le Devoir (5 février 1994), p. A-2.

«Bombs educate vigorously», Adams observed, «and even wireless telegraphy or airships might require the reconstruction of society».

...Lewis Mumford, *The Condition of Man*, London, Secker et Warbury, 1944, p. 391.

L'homme et son désir. Une machinerie insensée!

...Cendrars, *Emmène-moi au bout du monde*.

Cité par Jean-Didier Vincent, *Biologie des passions*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 157.

Hercule, lui dit-il, aide-moi; si ton dos

A porté la machine ronde

Ton bras peut me tirer d'ici.

...La Fontaine, *Le Chartier embourbé* (VI, XVIII).

Aux XVII^e et XVIII^e siècle la *machine ronde*, «la pauvre machine ronde» (Mme de Sévigné), c'est la terre dont on sait désormais qu'elle tourne. Eppure, si muove! Au Moyen Âge l'expression se rapporte au ciel, on disait *sous la machine ronde* pour dire *sous les cieux*.

En Europe occidentale, à l'ère de la «révolution industrielle», la *machine* désigne l'objet matériel, appareil, véhicule, engin (du latin *ingenium*, ruse), capable de déployer une «force», de réaliser des opérations et de générer des effets dans le réel. En somme, une *chose* capable d'agir suivant un *procédé systématique* sur des choses, ceci avec pour *finalité* déterminée la réalisation d'autres choses. Comme l'outil prolongeant le corps humain, la

machine coupe, perce, pique, déchire, écrase, collecte, déplace. Mais elle le fait «*toute seule*». Souvent massive et de fer ou de cuivre, elle prend des formes tout aussi diverses que son «produit», machines à filer, tisser, coudre, moudre, forer, tirer, propulser, etc. Adam Smith, dans son *Enquête sur la nature et les causes de la richesse des Nations* (1776), souligne combien tant la pénibilité du travail que sa durée et donc son coût peuvent être réduits par l'application d'une *machinerie* appropriée prolongeant la division du travail. Parlant en outre explicitement de l'invention de l'arme à feu, le fondateur de l'économie politique dit estimer que malgré ses effets «à première vue» pernicieux, celle-ci s'avère favorable au maintien comme à l'extension de la *civilisation*¹, celle-ci se confondant avec le commerce libre qui soutient le «progrès de l'opulence».

Longtemps les nouvelles inventions fascinent et ce n'est que lentement, alors que se développe aussi le travail «à la chaîne» parcellisé propre à la production de série, que se fait jour une certaine méfiance à l'égard de machines estimées non seulement «*dangeureuses*» pour les ouvriers mais même «*sans âmes*» et dont on craint de devenir *esclave*.

Peu à peu, c'est un nouveau *milieu technique* dont on commencerait à redouter les effets.

De nouvelles techniques sont en effet apparues fondées non plus sur l'énergie du charbon (machine à vapeur), mais celles de l'électricité, du pétrole, du gaz naturel et enfin de l'atome.

Aux machines à écrire se sont ajoutés le téléphone, la radio, l'automobile, l'avion, le cinéma, la télévision, des machines à calculer, à traiter ou transmettre des informations, à détecter, à tuer. L'ordinateur, le radar, la bombe atomique, la fusée, le missile. Sans compter le développement plus récent des transistors, des semi-conducteurs, des circuits intégrés. Au-delà des «*machines*» électriques puis électroniques qui relient maintenant «*en temps réel*» tous les pays du globe, il y a surtout les *industries* électroniques et informatiques, celles-ci entraînant des rapports étroits avec les milieux

militaires, gouvernementaux et scientifiques des sociétés dites industrielles avancées.

La plupart du temps conçues à des fins de défense militaire, les nouvelles machines «de pointe» débouchent par ailleurs sur des produits «grand public» de plus en plus nombreux utilisés dans les écoles, les hôpitaux, les services publics ou commerciaux; au bureau, à la bourse, à la banque, à la maison, *presque partout*. Plus encore, les produits et services et les tâches par lesquelles ceux-ci sont conçus, fabriqués ou dispensés, sont de plus en plus souvent *informatisés*, c'est-à-dire soutenus par des *machines électroniques*. Ces dernières intègrent des logiciels et donc un savoir-faire applicable à la collecte, à la gestion, à la mémorisation, au traitement et à la transmission d'informations. Enfin, ces produits et services sont en fait de plus en plus des informations. La plupart des services fonctionnels (marketing, finances, gestion du personnel et de dossiers ou de stocks, communication, etc.) sont maintenant *informatisés*. Alors que les machines de la révolution industrielle opéraient encore sous le mode de l'outil prolongeant les gestes du corps humain, ce ne sont plus les capacités opératoires physiques des humains qui sont jusqu'à un certain point reproduites et amplifiées, mais leurs capacités *mentales* de traitement de signes et de symboles.

L'interconnexion non seulement possible, mais de plus en plus fréquente de tous ces appareils, de même que leurs capacités étendues de traitement *extrêmement* rapide de toute information chiffrée ou symbolique (et chiffrable), soulèvent de nombreuses interrogations.

Derrière la «*civilisation des machines*», c'est le *règne* de la machine que certains redoutent, la constitution d'un *univers* technique devenant sa propre fin et dominant ainsi le *monde*. Un univers et par conséquent un *monde* de plus en plus imperméable aux volontés comme aux tentatives humaines de changement. Un univers-monde d'objets et d'instruments reliés «assujettissant» les individus en les obligeant à adopter leurs propres modes opératoires ou en leur imposant leurs finalités.

Pour d'autres personnes au contraire, de nouveaux procédés et produits *modernes*, d'abord mis au service de l'industrie mais constituant aujourd'hui sous le mode d'innovations basées sur l'informatique et la micro-électronique notre environnement le plus quotidien, offrent des possibilités inédites et accrues de production économique, d'interaction sociale et de connaissance de nous-mêmes, notamment dans nos capacités de manipuler de complexes systèmes de signes et de symboles. En permettant d'augmenter nos capacités productives et créatives, les nouvelles technologies de l'information (NTI) seraient, selon certains observateurs, en mesure de garantir le rétablissement la «*compétitivité*» d'entreprises en déclin, tout en permettant la satisfaction des besoins fondamentaux partout dans le monde, sans parler de nos capacités de régir ou réguler plus efficacement nos échanges tant économiques que politiques. Pour d'autres encore, les nouvelles technologies pourraient servir de levier à l'établissement d'un nouveau type de société plus spontanée, où, via de gigantesques «*autoroutes électroniques*» dématérialisées, les acteurs sociaux pourraient, en temps réel, s'échanger des informations, faire connaître leurs points de vue, participer à la gestion décentralisée de la sphère publique. On esquisse ici l'idée d'une société immanente à elle-même où l'État central régulateur cède la place à l'État minimal, la démocratie électronique rendant caduque sa médiation et permettant enfin de limiter son autonomisation, sa croissance bureaucratique.

Qui a raison ? Quelles interprétations sont les plus *raisonnables*? Comment caractériser notre époque, les enjeux qui sont nôtres à la fin d'un siècle au cours duquel on aura vu un homme marcher sur la lune, mais que marquent aussi deux guerres internationales, Auschwitz, Hiroshima?

Sommes-nous déjà asservis ou encore en mesure de «*maîtriser les nouvelles technologies*»? Serons-nous demain plus ou moins *libres*? Quel peut être d'ailleurs le sens de cette liberté dans le monde d'aujourd'hui? S'agit-il d'être ou de demeurer des personnes libres? Ou plutôt de poursuivre, à plusieurs, un processus de libération possiblement entamé depuis quelques millénaires?

À vrai dire, la raison est impuissante à donner raison ou tort à ceux qui craignent ou célèbrent l'apparition des «*nouvelles machines*». Après tout, peut-être avons-nous à la fois des motifs suffisants pour envisager le pire pour l'humanité et d'autres tout aussi fondés d'espérer pouvoir infléchir le cours des événements. Tout dépendra peut-être des *choix* qui seront faits, des dangers ou des opportunités qui seront ou non reconnus à temps.

En tout état de cause, ce sont les rapports entre le *technique*² et le social³ dont on doit tenter d'élargir la compréhension.

C'est du reste cet objectif que poursuivent tous ceux et celles qui, de plus en plus nombreux, se préoccupent des «*impacts sociaux des nouvelles technologies*». Toutefois l'expression laisse supposer que les technologies, assimilées aux machines, produits et procédés, sont susceptibles d'*agir sur* le social. Or, alors que se constitue un nouvel environnement mondial technico-culturel de plus en plus intégré et que le recours à de nouvelles méthodes automatisées de production et de gestion se généralise, c'est l'*interdépendance du social et du technique* qu'il faut précisément interroger.

Comment caractériser aujourd'hui les rapports entre le technique et le social? Ces rapports sont-ils tout simplement *pensables* considérant l'ampleur possible des changements en cours et le manque de recul qui peut être nôtre? Comment par ailleurs tenter de penser l'état actuel du monde sans aboutir à des interprétations, sinon à des jugements de faits ou de valeurs, normatifs ou «*éthiques*», sur certains aspects des questions traitées?

À Rimouski en 1991⁴, quelque vingt-cinq professeurs-chercheurs et professeures-chercheuses rattachés aux sept établissements universitaires du Réseau de l'Université du Québec (UQAM, UQTR, UQAC, UQAH, UQAT, TELUQ et UQAR) se sont réunis afin d'échanger leurs vues sur les nouvelles technologies de l'information sous l'angle de leur portée et de leurs impacts éthiques et épistémologiques. Tel qu'initialement envisagé, on visait à mieux connaître leurs effets possibles sur nos manières actuelles

et futures de concevoir le bien et le vrai, le moral et le rationnel. Or cette thématique est rapidement apparue porteuse d'un questionnement de fond sur le monde contemporain et sa crise à la fois sociale, morale et intellectuelle. Cette «*crise de la modernité*» dont Alain Touraine en particulier s'est employé à nous révéler certains aspects fondamentaux, il faut non seulement la comprendre davantage, mais aussi en envisager les conditions de dépassement, si tant est qu'un pareil changement de portée civilisationnelle reste possible.

À la suite du colloque, plusieurs ont été en mesure de revoir ou compléter leurs textes de communication et d'ainsi participer à la rédaction de l'ouvrage aujourd'hui publié. Qu'ils en soient vivement remerciés. Les lecteurs et lectrices intéressés y trouveront des points de vue parfois convergents ou complémentaires à propos de plusieurs questions. Mais aussi l'expression de thèses opposées, l'ouvrage délimitant *l'espace d'un débat sur les enjeux de notre temps* qu'il ne s'agit évidemment pas de clore, mais au contraire d'encourager.

Les douze textes ont d'ailleurs été rassemblés suivant moins un ordre qu'une *perspective*, celle qui précisément avait été celle du colloque et qui consiste à chercher des réponses à un petit nombre de questions qui se posent à nous : quel univers socio-technique sommes-nous en train de constituer, peut-être sans trop le savoir, le vouloir? Ce univers peuplé de créatures *artificielles* estimées capables de reproduire certains schèmes de raisonnements et des conduites «*intelligentes*», peut-on le comprendre et peut-il être transformé? Il le faudrait absolument, affirme Freitag, c'est tout à fait impossible, répond Stanek.

Les textes sont regroupés en trois sections. Une première où s'expriment les points de vue de Michel Freitag et d'Oleg Stanek. Puis une deuxième centrée sur les difficultés de l'évaluation des impacts du changement technique alors que s'effondrent nos cadres de compréhension «*objective*» du réel et que toute quête du «*bien*» et du «*vrai*» apparaît suspecte. On y trouve les textes de Nicolas Kaufmann, Serge Proulx, Gilles Pronovost, René Laperrière, Simonne Plourde et enfin de Jacques Daignault.

Enfin, une troisième section porte sur les conditions socio-politiques et organisationnelles d'une possible appropriation humaine et sociale des nouvelles technologies. Guy Giroux, Jean-Pierre Boyer, Alain Laramée et enfin Alejandro Rada-Donath y présentent leurs analyses.

*

Invité à tracer les contours du débat, le sociologue Michel Freitag (UQAM) attribue pour sa part aux nouvelles technologies de l'information (NTI) une radicale nouveauté. Selon lui celles-ci seraient impliquées au coeur d'une modalité inédite de régulation des pratiques humaines et de constitution de la société. Plus précisément, un nouveau mode de reproduction propre à une société dite «*décisionnelle/opérationnelle*» serait en train de prendre forme. Ce nouveau mode donnerait lieu au remplacement des anciennes régulations par une multitude de procédures excentrées de gestion du social. De manière générale, toutes les pratiques sociales tendraient à la fragmentation, à l'établissement de micro-mondes régis par leurs propres normes, d'où l'effritement des valeurs et des normes collectives. Les systèmes opérationnels constitués seraient voués à la réalisation de leurs objectifs particuliers, à l'intérieur d'une idéologie générale de l'efficacité, tandis que dans le champ social, les NTI prenant la forme des Médias, occuperaient tout l'ancien «*espace public*», s'accaparant la fonction de légitimation critique.

Selon Freitag, les préoccupations «*éthiques*» sont précisément les sous-produits de cette fragmentation des normes collectives réduites à des «*procédures*»; comme si l'on sentait le besoin de se rattacher à des «*valeurs ultimes*» auxquelles les activités des humains devraient rester soumises. Sur ce plan, les éthiciens auront du mal à indiquer les «*bonnes*» valeurs à promouvoir: amour du prochain, fidélité, respect de l'autorité, réalisation de soi, jouissance, respect, transparence, authenticité. Autant d'idéaux

souvent incompatibles les uns avec les autres et que les NTI de gestion tendraient de toute manière à dissoudre. D'après Freitag, c'est au problème fondamental de la création d'une *nouvelle normativité à valeur transcendante* que les éthiciens, associés aux spécialistes des autres disciplines, devraient se confronter. Cette nouvelle normativité nécessiterait toutefois le choix et la hiérarchisation de valeurs, de finalités et de priorités, l'abandon de privilèges sanctionnés par l'universalisme abstrait et l'égalitarisme formel chers à la modernité. Une «*nouvelle synthèse*» est évoquée qui comporterait toutefois l'exigence d'une soumission aux modalités techniques de l'action individuelle et collective. Il faudrait aussi reconnaître des valeurs dans les contraintes ou conditions de vie humaine et sociale qui pèsent sur l'exercice de la liberté, reconnaître l'unité des «*problèmes*» naturels et civilisationnels qui sont aussi les problèmes de chacun et qui exigeraient une rupture d'avec la dynamique ayant régie depuis plusieurs siècles notre «*développement*». Pour Michel Freitag il y a ainsi «*urgence d'un changement de civilisation*».

Quelque soit l'ampleur des problèmes du temps présent, Oleg Stanek (UQAR) doute pour sa part que nous puissions collectivement y faire quelque chose. Selon Stanek, la société traditionnelle se caractérisait par l'intégration des rapports sociaux dans un système faisant appel à la communication intersubjective, à la communion et à la réciprocité. Toute l'organisation sociale était soumise à la domination d'un sujet. Le sujet-producteur maîtrisait un savoir-faire et la technique n'était en rien autonome, son perfectionnement étant lié à celui du producteur. Mais la naissance de la modernité, co-extensive de la transformation du processus productif en production marchande, a entraîné la soumission de l'activité du sujet au mouvement du signifiant monétaire. La production vise désormais la réalisation du produit sur le marché et non l'oeuvre. Le choix des techniques échappe à un sujet désormais mobile et «*libre*». Les fonctions assumées par les organisations sociales traditionnelles se sont extériorisées et spécialisées, l'État n'est plus qu'une interface entre des sujets parcellaires qui n'ont plus de relations sociales qu'à travers cette médiation. C'est à ce propos que Stanek, caractérisant la production moderne, évoque «*un processus sans sujet*», sa cohérence dépendant du mouvement de l'argent et

les activités des sujets échappant à leurs intentions. Quoique très productifs en tant que travailleurs collectifs, *les producteurs ont ici perdu leur capacité d'orienter le sens du processus* de production. Les techniques formant système ont leur cohérence propre, indépendante des intentions des utilisateurs. Leur production sera peu à peu elle-même prise en charge par un corps spécialisé, cette production demeurant elle-même, du point de vue des producteurs, incontrôlée, soumise à des impératifs monétaires. Le producteur auquel échappe le sens de son activité incorporée dans les réseaux d'échange peut toujours attribuer un sens à ce qu'il fait. Mais cette normativité n'est plus pratique, elle se confond avec une liberté qui se déploie dans l'imaginaire. La puissance technique croît -et son pouvoir de modification des conditions d'existence- alors que le rapport du social à la nature devient lui non maîtrisé, ce processus pouvant être désigné par «développement», au sens d'un «mouvement que personne n'a choisi ni orienté». C'est à ce mouvement aux finalités incontrôlées qu'on aurait donné le nom de «progrès», les moyens techniques y acquérant pour leur part une autonomie fonctionnelle et institutionnelle de plus en plus importante. Cette absence de contrôle est pour Stanek à l'origine de la formidable extension de l'État-providence appelé à réguler tant bien que mal un espace public de plus engorgé de «problèmes» incontrôlables dont on persistera néanmoins à parler.

Dans cet univers de discours et d'interfaces, la réflexion éthique sur le monde social elle aussi s'autonomise sans que les sujets parcellaires qui s'y réfèrent ne puissent grâce à elle retrouver, autrement que sous le mode imaginaire, la maîtrise d'une dynamique qu'ils sont impuissants à contrôler. Impuissants sur ce plan, tout au moins leur est-il encore permis de conférer un sens à leurs conduites personnelles, échappant ainsi aux tentatives technocratiques d'imposition généralisée de finalités et de règles de conduite.

Stanek estime ainsi non seulement «utopique», mais qui plus est «suspecte», toute tentative visant à reprendre le contrôle de la dynamique propre à l'univers moderne. Pour «arrêter la machine», il faudrait non seulement la freiner, mais la soumettre à une seule autorité primant sur celle

des sujets parcellaires, des changements associés à une «*mutation radicale*» que rien ne laisse selon lui présager. L'apparition, sous le mode d'un mouvement social, d'un sujet collectif en mesure de combler le vide normatif occupé par la technocratie lui apparaît non moins illusoire. Ces derniers ne pourront non plus parvenir à maîtriser les «*processus sans sujet*» en créant des lieux de débats politiques, bref en démocratisant la vie publique.

Selon Stanek, rien ne pourra arrêter l'impersonnelle mais fort active «*machine*» modernité à travers laquelle le sujet s'est précisément doté d'une autonomie, voire d'une *liberté*, qui, s'il ne peut rien *en faire*, peut au moins encore lui permettre de rêver.

Dans un troisième texte, le philosophe Nicolas Kaufmann (UQTR) souligne les difficultés que soulève aujourd'hui tout projet d'évaluation des impacts du changement technologique. Selon Kaufmann, on envisagerait aujourd'hui les défis posés par les NT et les activités technologiques *risquées* à l'aide de diverses doctrines morales reçues qui toutes aboutiraient à des impasses. Il en serait ainsi de l'approche utilitariste centrée sur les «*coûts*» du risque, puis d'une autre approche formulée en terme de «*qui pourrait subir des torts et a le droit d'être protégé*» inspirée par la doctrine des droits et enfin d'une troisième tentant d'établir les avantages et inconvénients pour les partenaires impliqués, approche pour sa part tirée de la doctrine contractualiste. Aussi, soutient Kaufmann, les organismes instaurés pour juger de l'acceptabilité d'un projet technique se retrouveraient-ils devant des tâches (intellectuelles et morales) qu'ils ne peuvent résoudre. Ceux-ci seraient dépassés, incapables de fournir des balises.

Selon Kaufmann, nous avons besoin d'une *éthique du risque* accordée au rythme du changement technologique. La révolution cybernétique ou informatique à laquelle nous assistons aujourd'hui débouche sur l'invention d'outils qui sont de plus en plus des automates intégrant des fonctions de contrôle et prolongeant le système nerveux central humain, l'intelligence humaine. Ils s'inscrivent dans un processus d'autonomisation progressive; les machines produisent d'autres machines ceci grâce à des dispositifs technologiques de plus en plus opaques dont les défaillances, étant donné leur complexité, sont difficilement identifiables. Il en va de même de leurs effets, de plus en plus difficiles à évaluer, tout comme leur contribution au «*progrès*» social. Cette révolution marquerait un élargissement très important de l'espace où se déploie l'action directe ou indirecte des humains, elle traduit aussi selon Kaufmann une concentration extraordinaire de la puissance d'intervention sur la nature et les affaires humaines, d'où la nécessité de revoir le questionnement éthique pour l'accorder aux nouvelles possibilités techniques. L'éthique serait ainsi dans l'avenir de plus en plus sollicitée pour embrasser des problèmes inédits et colossaux comme la survie de l'espèce humaine, les problèmes généraux de déséquilibre, de menaces nucléaires, écologiques ou sociales. Interpellée, comment l'éthique répondra-t-elle aux questions posées? Comment fixera-t-elle les obligations et interdits, les instructions? Kaufmann esquisse une voie de solution qui passerait par la combinaison d'éléments provenant des doctrines morales anciennes: éthique domestique pré-industrielle, constituée de maximes de la bonne vie vertueuse, prônant la justice, la charité, et la bienveillance envers les voisins; doctrines morales utilitaristes, contractualistes ou des droits élaborées au dix-huitième siècle et centrées sur les questions économiques de la production industrielle et de la répartition des biens, des revenus et des pouvoirs. Pour Kaufmann, l'*éthique du risque* dont notre civilisation cybernétique a grand besoin reste encore à inventer.

Pour Serge Proulx (UQAM) le *vide éthique* dans lequel nous laisserait la technique aujourd'hui peut et doit être remplacé par l'élaboration de «*critères éthiques individuellement et collectivement justifiés*». Rappelant diverses interprétations concernant la crise des

sociétés industrielles, Proulx considère quant à lui que l'écroulement des valeurs et des idéaux propres à l'industrialisme constitue *le problème fondamental*. Les acteurs seraient alors laissés devant une multitude d'avenues et de décisions possibles. Or, comme le développement des techniques génère lui aussi de multiples possibilités d'interventions, son orientation et même sa nécessaire «réorientation» ne peut être laissée au bon vouloir de quelques-uns, c'est-à-dire pour l'heure à l'emprise d'une «*trinité technocratique des scientifiques, généraux et capitalistes*», selon l'expression de Kaufmann. Bref, si «*la machine*» s'est autonomisée, elle demeure aussi l'objet d'une *emprise* bien spécifique de la part d'un groupe social dont la définition rappelle celle du «*complexe militaro-industriel*». Cette emprise serait de plus confortée par l'*idéologie scientiste* combinant une vision du progrès scientifique et une conception bien précise de la matière, de la nature et du social. Or étant donné que ces postulats épistémologiques, mais aussi ontologiques, contribuent à légitimer un contrôle certes mais surtout la non-maîtrise d'un univers, il conviendrait de les interroger, estime Proulx, «*...si nous désirons une transformation radicale de cet état de choses*». Proulx suggère qu'une «réorientation du paradigme qui fonde notre rapport à la nature et à la science» pourrait déboucher sur celle du développement socio-technique dans le sens de celui de la société civile, en harmonie avec la nature, ceci à condition que des *gestes politiques* soient posés tant à l'échelle locale que mondiale : des politiques d'implantation des technologies proposées, des moratoires exigés, la diffusion des connaissances techniques améliorée, les processus d'évaluation d'impacts démocratisés, l'auto-responsabilisation des savants promue.

Révolution paradigmatique, nouvelle synthèse, si la quête d'une intelligibilité nouvelle et partagée apparaît cruciale du point de vue du contrôle du développement socio-technique, est-elle pour autant possible?

Dans son texte, le sociologue Gilles Pronovost (UQTR) stipule d'abord qu'une régulation par la socialité, via la médiation des signes et des symboles, atteint toutes les pratiques humaines. Seuls en mesure de *communiquer* en échangeant des signes, en exprimant des significations, les sujets sociaux construisent ainsi activement, dans le temps et l'espace, des

réalités sociales. Ce processus de construction de réalités serait par ailleurs soumis à des contraintes découlant par exemple d'une appartenance à une classe sociale ou à un groupe d'âge, de la scolarisation, etc. C'est à travers ces multiples appartenances, par interactions interpersonnelles, que serait fait l'apprentissage de valeurs et de normes, de représentations du monde. Entre le sujet et le monde, explique Pronovost, s'interposent toujours des catégories de réalités, des interprétations déjà construites. Il y a certes des significations communes partagées, des processus partagés d'expression, des volontés de dire, des échanges entre locuteurs et récepteurs. Mais ces échanges sont fondamentalement transitoires, conjoncturels, pétris d'historicité et d'arbitraire. Tout passe, y compris la science, en même temps, rien n'est tout à fait nouveau puisque tout dépend des recombinaisons de signes et symboles.

Pronovost attribue ainsi une valeur ontologique particulière aux humains, seuls selon lui en mesure de *communiquer*. Les «machines» ne communiquent pas, soutient-il, c'est nous qui nous en servons dans un processus de construction de la réalité sociale. Il affirme aussi son opposition à l'idée voulant que des machines «*supposément hors du champ social*», soient en mesure de livrer une information «*objective*» à propos du monde. Celle-ci est au contraire toujours construite et socialement chargée de déterminations diverses.

Mais, comme l'observe René Laperrière (UQAM), les considérations essentielles de Pronovost sur les processus socio-symboliques de construction des réalités sociales, y compris des «machines», font peu de cas du mode d'existence de ces réalités une fois construites. Les médias, par exemple, «n'ont-ils pas pour fonction - ou pour effets- l'homogénéisation culturelle de leurs clientèles respectives?», interroge Laperrière, pour qui les phénomènes de domination, de conflits et de querelles à propos des interprétations et des finalités des conduites non seulement doivent être pris en considérations, mais qui plus est, constituent «*l'un des principaux enjeux éthiques de l'essor des nouvelles technologies de l'information*».

Si la lutte contre l'homogénéisation culturelle et donc pour le maintien d'un débat sur le monde est un «enjeu», Laperrière n'est pas d'autre part sans se demander si ces conflits d'interprétations supportées par des «subjectivités» chargées de déterminations (et ainsi «arbitraires», selon Pronovost) peuvent atteindre leur «objet». Tout en se disant méfiant à l'égard d'un «concept d'objectivité», selon lequel celle-ci pourrait exister sans rapport avec la subjectivité, il évoque la recherche de «bases communes d'entendement» compatible avec l'expression de points de vue distincts.

La question de l'objectivité, de nos possibilités de connaître, ou non, certaines «vérités» à propos du monde et donc d'en juger, voire d'en modifier certains aspects, occupe dans le questionnement ici présenté sur la modernité une place importante. Cette importance n'est pas fortuite mais renvoie, comme l'indique la philosophe Simonne Plourde (UQAR), à un ensemble de changements.

Dans son texte Simonne Plourde tente de cerner différents horizons auxquels la pensée moderne d'abord, puis la philosophie ensuite, rattachent aujourd'hui la question du bien et du vrai. La modernité, rappelle Simonne Plourde, a exigé le vrai considéré comme seul bien. Le vrai fut alors pensé comme apanage de réalités spatio-temporelles «positives». Une idée d'objectivité s'est peu à peu imposée et la connaissance scientifique ainsi conçue a progressivement délaissé ce qui était soustrait à l'expérimentation. Certains secteurs de la réalité, dont ceux du subjectif et de l'agir, ont été ignorés. Or l'esprit humain dispose de plusieurs approches pour scruter le monde : connaissance commune, sciences, art, religion, philosophie.

L'approche philosophique peut, selon Simonne Plourde, identifier d'autres aspects du réel. La philosophie moderne (avec Kant, puis Hegel notamment) aurait ainsi peu à peu remis en question l'idée de vérité finie afin d'explorer la question de la connaissance (possibilités, conditions) au travers du langage. Un horizon se serait donc déplacé, le nouveau lieu de la problématique de la vérité étant désormais le langage. La définition classique de la vérité serait donc aujourd'hui considérée insuffisante,

réductrice de la complexité de l'acte de connaissance. D'après **Simonne Plourde**, le questionnement épistémologique contemporain dessine un nouvel horizon au problème de la vérité, celui du langage. La vérité serait affaire de cohérence interne pour les uns, de consensus universel pour les autres. Elle aurait perdu son caractère absolu pour devenir *«relative et plurielle»*, liée aux jeux dynamiques et conflictuels du langage. Celle-ci tirerait sa source de l'acte libre de l'être humain, inscrite au plus profond, du psychisme humain, dirigée vers un *«plus être»*, une exigence passant par ailleurs de toute manière par *«autrui»*. Selon **Simonne Plourde**, la connaissance vraie se construirait dans le rapport à autrui rencontré, révélé dans son altérité. La parole de l'Autre suscite le désir, un désir qui est la vérité éthique par excellence, le désir de prendre en charge, d'être bon pour lui, de lui donner, de le recevoir. L'Autre, qui me concerne parce qu'il est de la même *«grande famille humaine»* que moi, m'appelle et me sollicite; je ne peux me laver les mains de son malheur, d'où mon intéressement à l'univers tout entier. Ainsi la vérité pourrait-elle advenir dans le temps de l'histoire, dans un procès qui ne pourrait être circonscrit une fois pour toute, dans un procès intersubjectif de communauté, débat *«vrai»* dont chacun serait co-responsable. Cette éthique surgirait précisément devant une civilisation technologique recelant des dangers introduits par la création d'objets inédits, aux conséquences inédites, et que le cadre éthique antérieur ne pourrait contenir. Des technologies au pouvoir grandissant, d'où la nécessité d'une *éthique de la conservation*, de la préservation, de l'empêchement remplaçant l'éthique du progrès et du perfectionnement. Selon **Simonne Plourde**, si les moyens technologiques peuvent compromettre la survie de la planète, nous avons aussi des raisons d'espérer qu'une sagesse humaine saura nous éviter le pire. Se confondant avec l'éthique, celle-ci doit alors inviter à la prudence et à la responsabilité, à jauger aussi le processus de croissance indéfini des possibilités d'usage, à interroger une possibilité de maîtrise qui serait à la fois du ressort socio-politique et de la responsabilité de chacune et chacun.

Pour **Simonne Plourde** les NTI présentent à la fois des potentialités *«bonnes et mauvaises»* énormes. On devrait chercher à canaliser leur énergie afin de les associer à la recherche de la vérité, à la poursuite du bien, à la promotion de la dignité humaine, à la dispensation des savoirs, à

la santé de l'économie. On doit également tenter de mesurer les risques majeurs qu'elles (ou leurs applications) représentent, notamment pour la culture, et évaluer le rôle que leur monopolisation par certains représente pour tous et chacun. Ceux qui ne détiennent pas ces technologies performantes pourront-ils demain jouer le jeu de la vérité du langage? Sinon, quelles vérités produiront alors ceux qui les contrôleront, celles de qui, de quels groupes?, interroge la philosophe.

Jacques Daignault (UQAR) note dans son texte que Simonne Plourde a situé sur un socle éthique, celui du rapport bienveillant à l'Autre, l'horizon de toute vérité. Daignault toutefois critique et conteste la manière dont Simonne Plourde (à la suite d'Emmanuel Lévinas) présente la structuration de la subjectivité humaine en la disant essentiellement centrée sur l'amour de l'Autre et partant de *tous les autres*. En insistant (comme Michel Serres) sur le Tiers, celui que la relation *duelle* privilégiée de l'Un avec l'Autre, laisserait de côté ou nierait, Daignault soulève des questions difficiles mais essentielles. De la clarification du fondement constitutif de la subjectivité humaine dépend en effet vraisemblablement celle de notre rapport possible au *vrai* et au *bien*, mais aussi au non-vrai et au non-bien, le faux, la feinte ou l'inexistant, le mal ou le mauvais, l'haïssable. Daignault dans son raisonnement insiste (comme Serres) sur «l'incontournable matérialité» dans laquelle sont plongés, mais dont sont aussi issus, les acteurs sociaux. Il suggère que ces *corps* désirants *sont* (toujours «localement», «au singulier») sans pouvoir être partout ou avec tous au même moment. Or, cette impossibilité et ses conséquences (l'attente, le manque, l'absence, la déception, la colère...) ne pourraient être négligées lorsqu'il s'agit de penser l'être et les processus de la communication.

Si la connaissance de soi, ou de l'être de la communication est peut-être aujourd'hui une condition *nécessaire* d'une plus juste connaissance du monde, voire d'une certaine maîtrise du développement socio-technique, cette voie est-elle pour autant *suffisante*?

Les auteurs des quatre derniers textes réunis dans cet ouvrage s'attachent, chacun à leur manière, à formuler les conditions socio-politiques et organisationnelles d'une possible appropriation humaine et sociale des NTI. Les enjeux d'une prise en charge du monde socio-technique de même que les risques ou les dangers liés à l'échec d'une telle démarche sont également discutés.

Le politologue Guy Giroux (UQAR) s'interroge d'abord au sujet de l'appropriation collective des nouvelles technologies que divers processus de miniaturisation et de réduction de coûts etc. rendent plus accessibles. Toutefois des structures bureaucratiques publiques et privées en contrôlent largement l'usage, s'autorisant à empiéter de plus en plus dans les affaires personnelles et la vie privée des citoyens et citoyennes. À cet envahissement à des fins non seulement de surveillance mais de contrôle, sinon de manipulation, Giroux oppose un «*exercice de la démocratie*» plus important, axé sur l'information du public, l'imposition de limites aux procédures de collecte de «*renseignements*» ou de «*secrets*», une plus grande transparence des bureaucraties appelées à rendre des comptes («*imputabilité*»). Giroux suggère qu'à l'ère des NTI, la «*transparence administrative*» et l'«*imputabilité politique*» devraient être considérées comme des valeurs fondamentales, des valeurs dont le respect tiendrait en échec la mise en place d'un «*régime totalitaire*» auquel Giroux oppose la société démocratique axée sur le *consentement*, un consentement nécessitant que tous disposent des mêmes informations.

Le texte de Jean-Pierre Boyer (UQAM) prolonge la réflexion de Giroux sur la «*société de consentement*». Selon lui, un ensemble de changements socio-politiques dont les NTI rendent caduques les formes de participation politique qui ont eu cours depuis l'instauration des *premiers régimes contractualistes* centrés sur l'État de droit. La quête d'un nouveau

régime ou «*contrat social*» serait donc à l'ordre du jour, un régime dont on souhaiterait qu'il permette la «*responsabilisation des citoyens et la participation consciente et créative de tous et toutes à l'organisation démocratique de la vie en société*». Comme Giroux, Boyer discute du rôle de l'information dont peut disposer le citoyen pour agir et prendre des décisions. Mais alors que Giroux insistait sur la nécessité de rendre accessibles toutes les informations recueillies par diverses sources, c'est la teneur (ou la qualité) des informations produites qui retient l'attention de Boyer. Loin d'être réductibles à de simples descriptions de réalités, ces produits socio-symboliques véhiculeraient aussi des interprétations multiples à propos du social, du socialement possible, du socialement souhaitable. Des interprétations à propos donc du bien, du vrai, du juste. Boyer suggère que ces interprétations doivent être examinées de plus près. En effet, loin d'être «*arbitraires*», celles-ci renverraient à l'existence de groupes sociaux aux intérêts et pouvoirs distincts. Plus encore ces interprétations seraient susceptibles d'avoir des «*conséquences réelles*» fort importantes. À l'ère de la concentration des médias, l'espace public serait selon Boyer quasi uniquement occupé par un petit nombre d'interprétations concernant l'organisation sociale et son avenir. Le rôle actif des êtres humains dans l'histoire serait généralement occulté au profit de l'«*information-spectacle*» pour «*clientèles solvables*» seulement. Ces tendances lourdes menant à l'exclusion des moins nantis, incite Boyer à recommander une intervention plus vigoureuse de l'État, l'adoption de politiques des communications forçant les diffuseurs à refléter les points de vue des divers groupes sociaux qu'ils desservent.

Alain Laramée (TELUQ) s'intéresse pour sa part aux modèles dominants ou alternatifs de planification et de gestion technologiquement assistée utilisés au sein des organisations. Comme Boyer, Laramée insiste sur le fait que ces modèles sont des représentations de réalités où se font jour des positionnements épistémologiques souvent implicites. Concernant les présupposés épistémologiques du modèle dominant de planification, Laramée indique que ce qui caractérise cette approche c'est son instrumentalisme et son réductionnisme. Les systèmes d'information qui en résultent, suggère Laramée, sont d'une grande pauvreté, incapables de

rendre compte de la complexité des pratiques communicationnelles dont ils contribuent même à bloquer l'émergence. Pourtant, ils influencent profondément le développement des organisations et la culture organisationnelle, contribuant à la ritualisation des activités et des décisions. Ces systèmes occasionnent des surcharges informationnelles, la duplication des procédures, la diminution de la qualité des interactions, voire un véritable «*chaos organisationnel dans la gestion des systèmes d'information*».

Sensible à ces problèmes, Laramée discute d'une approche alternative associée au «*paradigme de l'auto-organisation*», une approche reposant sur une théorie de la connaissance donnant au sujet humain capable de symbolisme, *capable de communiquer*, une place centrale. Suivant cette perspective, la planification pourrait reposer sur la construction de champs sémantiques (ou de «*contrats communicationnels*») partagés par les acteurs et constituant la base de leurs échanges. Dans cette perspective, c'est à travers et par le discours que des problèmes et des solutions pourraient, de manière plus transparente et démocratique, être envisagés. Sans mésestimer les problèmes de validité des champs sémantiques ainsi constitués, Laramée suggère que la pertinence de ces champs (et donc des «*bases de connaissances*») pourrait faire l'objet d'une évaluation de la part des acteurs placés en situation permanente d'auto-apprentissage.

Le «*nouveau paradigme*» évoqué par Laramée nécessiterait selon lui un «*virage à 180 degré*» et de la part de ceux qui détiennent les pouvoirs, des qualités (modestie, ouverture, empathie, créativité) allant à l'«*encontre de la valorisation idéologique, professionnelle et mercantile actuelle qui a plutôt tendance à utiliser la science pour déifier l'expert individuel*». La quête d'un tel «*virage*» aurait en conséquence selon lui une portée socio-politique estimée incontournable.

Cette idée d'une expertise collective appliquée au traitement des problèmes auxquels sont confrontés les groupes sociaux est longuement discutée par l'éthicien Alejandro Rada-Donath (UQAC).

Certes les NTI sont selon lui en train de faire de la planète un village, de rendre chacun dépendant de tous en un seul réseau. Mais cette interdépendance de fait des individus ne débouche pas sur le «bien» collectif. Notre civilisation industrielle met en danger la biosphère et la survie de l'humanité. Les comportements collectifs des occidentaux produisent des effets pervers non-anticipés et les États-nations sont incapables de faire face à des problèmes décisifs.

Selon Alejandro Rada-Donath, une éthique qu'il souhaite universellement acceptable pour tous et toutes, une éthique distincte des morales sociales particulières, doit advenir. Celle-ci devrait être en mesure de d'assurer non seulement notre survie en tant qu'espèce, mais une vie humaine digne d'être vécue. Rada-Donath confie également à cette éthique universelle l'établissement des conditions nécessaires à l'élaboration d'un projet collectif de société ainsi que l'identification des possibilités de changement. Des possibilités qui certes existent, mais dont le repérage reste inséparable de l'instauration d'un débat collectif. Rada-Donath parle à ce propos d'*éthique appliquée collective*, une action passant par la création de «forum», sorte de réseaux de communication et d'informations soutenant des processus collectifs de conception des finalités de la vie sociale.

Soutenue par des connaissances fournies par plusieurs disciplines, une *intelligence collective* des réalités humaines et sociales pourrait selon Rada-Donath être développée via des échanges entre intervenantes et intervenants divers conviés à imaginer des projets collectifs de société. Cette éthique communicationnelle et dialogique en acte déboucherait sur des projets autour duquel les forces sociales pourraient se responsabiliser, des connaissances être dégagées, les pouvoirs disponibles se mobiliser. De tel réseaux de communication interpersonnelle et de partage d'informations pourraient rendre possible la prise de conscience des contraintes et des problèmes qui nous dépassent comme individu et comme collectivité. L'information et la communication rempliraient alors le vide existant entre l'immédiat et l'avenir envisagé, assurant de la sorte, sans violence, le

passage de morales sociales particulières à une conscience éthique universelle.

•

Un nouveau millénaire s'annonce. Les prophéties concernant les *temps modernes* et l'âge de Raison ne se sont pas accomplies.

En dépit du perfectionnement ou de la «*modernisation*» des techniques, les conflits meurtriers entre États et, au sein de ceux-ci, entre les groupes sociaux, n'ont pas disparu. Si les citoyens et citoyennes de certains pays jouissent de droits politiques et sociaux étendus, très nombreux sont ceux où la simple reconnaissance juridique de droits politiques minimaux s'avère encore difficile, sans parler de leur mise en application. Presque partout sur la planète on redoute encore la faim ou la maladie, la misère, la torture ou la mort.

Certes, on a *modernisé* les manières de produire, de créer, de penser, faisant en cela exister un univers ou un environnement technique «*nouveau*». Mais telle qu'envisagée et peu à peu définie par plusieurs penseurs depuis le XVII^e siècle, la *modernité* n'a pas été atteinte. Il s'agissait en fait non d'un objectif et encore moins d'un objet, mais d'un *projet*. Un projet dont les dimensions essentielles n'ont pris leur forme et leur place dans la configuration d'ensemble que peu à peu. On pense d'abord à la capacité de penser (avec Descartes notamment), puis celle de produire des «richesses» (Smith et autres) ou de gouverner (Montesquieu, Locke, Rousseau, Paine). Puis, sous l'impact de forces sociales exigeant des droits ou des parts, les problèmes de répartition ou de distribution seront, avec ceux concernant la production («*économique*») et la régulation («*politique*»), intégrés au XIX^e siècle au projet de la modernité. Un projet qui vise précisément non

seulement le traitement intellectuel, mais aussi pratique de quatre problèmes fondamentaux : produire en arrachant à la nature ou à la matière sa pitance, contrôler les modes de distribution (et donc de consommation) des «*surplus*», conférer une signification à ce qui survient. Multidimensionnel, le projet de la modernité concerne ainsi quelque chose comme l'instauration de plus en plus généralisée d'un état de société non seulement caractérisé par ce qu'Adam Smith appelait lui «*l'opulence*», mais également axé sur la participation, libre et volontaire, d'êtres capables de penser, au *gouvernement*/ de tous, en vue du bien de tous et chacun. Le projet de la modernité tend ainsi à une certaine conciliation d'objectifs ou de valeurs : la liberté, l'égalité ou la justice, la participation politique, l'exercice du jugement.

Or, la lecture de n'importe quel journal quotidien indiquera que cette modernité là n'a pas été atteinte. N'importe qui sait, par son expérience ordinaire de la vie, que cette modernité là n'existe pas (ou pas beaucoup, ce qui revient presque au même). La modernité n'est donc pas «*en crise*». C'est notre représentation du progrès qui l'est, ce qui est loin d'être la même chose.

Les critiques («*anti-modernistes*») souvent justifiées du monde moderne, un monde *modernisé* reconnu à bon droit «*en crise*», y compris sur le plan des valeurs et des objectifs, loin de rendre inutile la réflexion sur la *modernité*, rendent au contraire celle-ci plus nécessaire que jamais.

Ce qui est en jeu dans ce cas c'est notre capacité à envisager et construire un monde où les objectifs centraux du projet de la modernité pourraient être atteints.

Les guerres d'aujourd'hui visent la plupart du temps le contrôle de territoires et de ressources, l'instauration d'une suprématie ou d'un régime d'autorité destiné à assurer une emprise sur des circuits économiques ou encore des êtres et des choses qu'on ne maîtrise pas ou qu'on ne maîtrise plus.

Mais une compréhension et une certaine maîtrise des réalités sociales et humaines qui ne débouche pas sur leur domination pure et simple

est-elle envisageable? L'univers technique actuel peut-il encore être *intelligemment «maîtrisé»*? L'intelligence des processus et des caractéristiques marquant notre époque est-elle simplement possible?

Les textes des auteurs dont on lira ici les oeuvres permettent d'envisager des *«réponses»* variées à ces questions. Chacun élabore un point de vue, mieux, une perspective, qui on s'en doute, renvoie à des formations, des expériences et des préoccupations tout à fait uniques en leur assemblage.

Les lectrices et lecteurs sont invités à les découvrir et à se joindre au débat. Un *débat sur l'intelligence de notre époque* qu'il nous semblait important de garder vivant.

Danielle Lafontaine

6 février 1994

Notes

1. Cité par Émile Benveniste (à la suite des travaux de Lucien Fève) dans «Civilisation. Contribution à l'histoire du mot» (1954), *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des Sciences humaines, 1966, p. 342. Selon Benveniste l'apparition au XVIII^e siècle «d'une classe d'abstrait d'aspect technique», parmi lesquels «civilisation», «fertilisation», «organisation» et «thésaurisation», marque de profonds changements «dans la conception traditionnelle de l'homme et de la société», la terminaison des mots en «isation» indiquant à la fois l'idée «d'acte et d'état» donc celle d'un procès, d'un passage ou d'une gradation. «Modernisation» ne s'impose qu'à la fin du XIX^e siècle en tant que processus et même volonté d'organiser en ayant recours à des techniques.
2. On dit ici (et non la) technique, considérant que des techniques forment des ensembles reliés les uns aux autres, peut-être, comme l'affirme Jacques Ellul, des systèmes, voir son *Le système technique*, Calmann Lévy, 1977. Toutefois Ellul considère que le technique *détermine* l'évolution des sociétés et qu'un système technique peut s'autonomiser jusqu'à imposer ses «lois» à toute l'organisation sociale, une hypothèse précisément discutée dans cet ouvrage.
3. On dit ici le social et non la société, considérant que le concept de la «société» varie considérablement suivant la perspective théorique adoptée, les modes d'existence de la «société» et du social faisant l'objet d'un questionnement et de débats.
4. Le colloque avait été conçu et organisé par deux groupes institutionnels et de l'Université du Québec à Rimouski, le GRIDEQ (dirigé par D. Lafontaine) et ÉTHOS (dirigé par P. Fortin), en association avec le Comité de concertation réseau de l'Université du Québec sur les impacts et la maîtrise sociale des nouvelles technologies. Ce comité dont les activités furent coordonnées de 1990 à 1993 par la professeure Anita Caron de l'UQAM, avait déjà parrainé la tenue de deux autres colloques sur les nouvelles technologies, le premier à l'UQAC sur les nouvelles technologies et le développement régional (resp. Gilles Bergeron), et le second à l'UQTR portant sur les nouvelles technologies, le travail et les modes de vie (resp. Gilles Pronovost). En 1989, le GRIDEQ a tenu à l'UQAM, sous les auspices de l'ACFAS, un colloque sur «L'impact des technologies de l'information sur la formalisation en sciences sociales et humaines».

Table des matières

Présentation par Danielle Lafontaine	vii
Les nouvelles technologies de la communication et de l'information : enjeux éthiques ou problèmes de civilisation? par Michel Freitag	1
Commentaires : peu d'espoir pour une mutation radicale par Oleg Stanek	23
Penser la technique d'aujourd'hui dans une nouvelle perspective éthique par Nicolas Kaufmann	37
Penser et agir sur le développement des technosciences par Serge Proulx	57
Aux frontières de l'information et de la communication : l'objet social par Gilles Pronovost	63
Commentaires sur la communication de Gilles Pronovost par René Laperrière	85

L'horizon épistémologique, ontologique et éthique du procès de la vérité et du bien par Simonne Plourde	91
Entre l'histoire et la transcendance de la vérité, une affaire de tiers par Jacques Daignault	123
Enjeux des nouvelles technologies de l'information et de la communication en démocratie par Guy Giroux	131
Information publique et communication sociale : enjeux démocratique et pol-éthique à l'aube du 21 ^e siècle par Jean-Pierre Boyer	145
L'implantation des nouvelles technologies de l'information : de la planification positiviste au contrat communicationnel par Alain Laramée	161
L'information et la communication dans l'éthique du comportement collectif et prospectif par Alejandro Rada-Donath	181

ce bout du monde

ça se passerait comme au bout du monde. la forêt, la mer et la ville côte à côte, sur tant et tant de kilomètres. des bateaux, des usines, des fermes, des écoles, et des routes, et des fils électriques, et des voix côte à côte, sur tant et tant de kilomètres.

ça se passerait comme au bout du monde. il aurait fallu longtemps pour que se reconnaissent entre eux les gens de la forêt, ceux de la mer, ceux de la ville. il aurait fallu plus longtemps encore pour que ces gens de la forêt, de la mer et de la ville soient reconnus par ceux des autres bouts du monde.

mais des discours se seraient peu à peu tissés, à même les fibres des arbres, des algues, dans la fibre optique circulant. parfois les uns auraient refusé d'entendre les autres, il y aurait eu des moments de grand froid, mais toujours les mots circulant dans la fibre. parfois les uns et les autres auraient mêlé leurs voix, ils auraient résisté par leur voix aux grands froids venus d'ailleurs, toujours les mots circulant dans la fibre.

par ces langages reconnus, les gens de la forêt, de la mer et de la ville auraient construit ce bout du monde, ils et elles l'auraient habité, vraiment, ils auraient rempli tous ces grands espaces par les mots circulant et les images.

puis quelques-uns, de loin, auraient voulu interrompre le flux et le reflux du langage. ils auraient cassé l'onde, distendu la fibre optique. quelques-uns, de loin, n'auraient plus voulu voir ces gens de la forêt, de la mer et de la ville, n'auraient plus voulu regarder jusqu'à ce bout du monde. quelques-uns, de loin, auraient fait tourner au noir les images.

ça se passerait comme au bout du monde. les voix des gens de la forêt, de la mer et de la ville se seraient élevées, jointes, encore. et les quelques-uns qui, de loin, avaient voulu casser l'onde, auraient bien dû, devraient bien entendre les mots toujours circulant dans la fibre des arbres, des algues et dans la fibre optique.

marie bélisle

Poème lu par Marie Bélisle lors de la soirée d'ouverture du colloque le 14 mars 1991. Ce texte a été produit et lu pour la première fois le 16 décembre 1991, à l'occasion du spectacle pour la survie de Radio-Canada dans l'Est du Québec, au Colisée de Rimouski. Toute reproduction totale ou partielle en est interdite sans la permission de l'auteure.

Note de l'éditeur : nous avons conservé l'orthographe utilisé par l'auteure (absence de majuscules).

Les nouvelles technologies de la communication et de l'information : enjeux éthiques ou problèmes de civilisation?

Michel Freitag

Département de sociologie
Université du Québec à Montréal

Les questions qui sont soulevées dans ce colloque figurent parmi celles qui occupent le tout premier plan de la conscience critique contemporaine, et les notions qui se trouvent évoquées dans la formulation même du sujet que nous avons à étudier, celles de «*nouvelles technologies*», de «*communication*», d'«*information*», d'«*éthique*», d'«*épistémologie*», «*de portée et d'enjeu*», appartiennent toutes de leur côté à notre sens commun socio-politique : elles s'y trouvent en même temps lourdement chargées de sens (voire maintenant d'inquiétude) et revêtues d'une évidence objective apparemment univoque. C'est justement ce sens et cette évidence que je voudrais questionner ici, non pour les mettre en cause par principe et pour substituer au sens commun que je viens d'invoquer une quelconque vision plus objective et plus scientifique, mais au contraire pour prendre la mesure de la vérité qu'ils portent déjà en eux et mettre en lumière la manière radicale dont ces problèmes nous concernent non seulement en tant que sociologues, mais en tant qu'êtres humains.

Mon exposé consistera à présenter, éclairer, développer et justifier conceptuellement et historiquement une douzaine de propositions ou d'idées à travers lesquelles j'essayerai d'ausculter de manière critique ces évidences de sens commun.

1. Les «*nouvelles technologies de l'information et de la*

communication» ne représentent pas seulement une transformation de réalités sociales d'ores et déjà existantes, voire même d'aspects ou de dimensions formellement universelles de la vie humaine (l'*«information»*, la *«communication»*), qui seraient impliquées dans toutes les formes d'échange symbolique et d'interaction significative : elles sont constitutives de la réalité sui generis que désigne l'expression unique et indécomposable que j'ai placée plus haut entre guillemets (et que nous devrions donc écrire avec des traits d'union), réalité dont la radicale nouveauté nous échappe peut-être encore trop souvent, malgré MacLuhan¹, en tant qu'elle est désormais impliquée au coeur d'une modalité inédite de régulation des pratiques humaines et de constitution de la société.

2. C'est le développement d'un nouveau mode de reproduction propre à la société organisationnelle, décisionnelle, opérationnelle², impliquant le déclin ou la marginalisation des régulations culturelles et politico-institutionnelles de l'action (intégrées a priori) et leur remplacement par une multitude des procédures excentrées de *«gestion du social»*, qui confère une portée régulatrice et intrégrative décisive aux *«moyens techniques d'information et de communication»*; et c'est ce nouveau mode de régulation qui *«produit»* ou *«génère»* alors en même temps une fragmentation et une objectivation à caractère également technique de toute la dimension normative-expressive impliquée aussi bien dans les activités humaines particulières que dans la structuration d'ensemble de la société.

3. La proposition précédente implique que l'on comprenne la nature de la technique dans les sociétés contemporaines comme comportant désormais une auto-finalisation de l'action instrumentale, c'est-à-dire comme l'automatisation ou l'émancipation *«organisationnelle»* des activités techniques relativement aux finalités cognitives, normatives et expressives qui régissaient toute action humaine, sociale et historique, et qui en déterminaient a priori et synthétiquement le *«sens commun»* dans les sociétés antérieures, y compris celles de la modernité classique³. La dimension d'instrumentalité, qui présupposait encore la définition et la justification d'une fin extérieure, se transmue alors dans l'immédiate opérativité autolégitimée des pratiques particulières, alors que les sociétés contemporaines tendent à ne plus se concevoir elles-mêmes autrement que comme des systèmes dans lesquels est assurée, de manière également

technique, l'intercompatibilité dynamique de toutes ces activités.

4. Les «nouvelles technologies de l'information et de la communication» (ajoutons : et les procédures de programmation et de décision qui leur correspondent) assument alors une fonction essentielle, constituante, dans la double dimension de l'opérativité interne des organisations autonomisées et de l'intégration d'ensemble du système social organisationnel.

Chaque organisation particulière, en effet, n'est elle-même virtuellement qu'un système opérationnel de relations sociales⁴ dans lequel les techniques informatiques, communicationnelles et décisionnelles se substituent aux anciennes structures normatives et aux régulations rationnelles-légales (bureaucratiques) de type moderne. De tels systèmes opérationnels se trouvent ainsi, idéalement, entièrement «mobilisés» dans la réalisation de leurs objectifs particuliers, à l'intérieur d'une idéologie générale de l'efficacité.

Mais c'est aussi précisément dans le champ d'indétermination sociétale, normative, cognitive et esthétique ouvert désormais sur toutes les frontières des organisations particulières et dans tous les intervalles d'interrelations mutuelles où se jouent leurs stratégies que les mêmes techniques d'information et de communication vont se déployer, en prenant ici la forme spécifique des médias. Ce sont les médias qui viennent saturer en quelque sorte tous ces espaces d'indétermination organisationnelle avec lesquels le concept de «société» tend de plus en plus à se confondre, et qui se substituent substantiellement à l'ancien concept classique, mais immatériel, réflexif, de l'«espace public», tout en se réclamant encore bien sûr, idéologiquement, de la fonction de légitimation et de synthèse critique qui lui avait été attachée. En d'autres termes, c'est la «société» comprise comme totalité subjective et identitaire qui se dissout ainsi dans le tissu du «social» purement objectif, lequel ne possède plus d'autre unité que celle que réalisent d'un côté, opérationnellement, les réseaux techniques de l'information, de la communication, de la programmation, de la décision et de la gestion organisationnellement intégrée, et de l'autre l'emprise diffuse mais puissante des médias sur l'ensemble du champ «culturel» interstitiel.

Un tel système doit contrôler ses «entrées» et ses «sorties». Côté

input, on a l'exigence d'une prise en charge «*manageriale*» des orientations normatives fragmentées inhérentes aux activités individuelles atomisées. C'est en effet parce que dans les systèmes «*libéraux*», les activités individuelles restent en principe «autonomes», qu'il est indispensable de les prendre en charge, en main ou en compte aux divers titres de l'information, de la prévision, de l'influence, de la manipulation par l'enquête, l'advertizing, le marketing, le counselling, etc. (et plus les boucles s'élargissent ici, plus elles se referment sûrement sur elles-mêmes, car mieux elles sont en mesure de recycler en elles aussi bien tout ce qui subsiste dans la «culture» en fait de «réserves non renouvelables de tradition», que tout ce qui apparaît sans cesse de neuf dans les mouvements sociaux, les modes culturelles et la libération de l'expressivité immédiate des identités et des différences subjectives particulières). Au niveau des outputs, la nécessité paraît plus urgente encore d'assurer la coordination de tous les procès particuliers d'intervention sociale et de décisions organisationnelles à l'intérieur d'un «*going concern*» non finalisé qui ne comporte en fin de compte plus d'autre contrainte interne que celle de la compatibilité dynamique de tous ses éléments autonomes. Dans tout cela, ce sont justement les «*nouvelles techniques de communication et d'information*» qui assurent, selon une problématique purement «*cognitivist*» (et principalement probabiliste), opérationnelle et pragmatique, toutes ces fonctions de régulation, mobilisation, sélection, coordination, adaptation et intégration : elles représentent en même temps comme le sang, les nerfs, le cerveau et les mains du nouveau corps social compris comme système. Elles sont partout, s'insinuent partout, et partout elles sont également centrales (comme l'est la position de l'observateur dans la nouvelle vision einsteinienne de l'Univers spatio-temporel)⁵.

Mais si ces nouvelles techniques de communication et d'information peuvent d'un côté être comprises comme une réponse à la tâche purement technique, fonctionnelle, d'une immédiate opérationnalisation de la production et de la transmission réflexive des connaissances, motivations et orientations qui régissent l'interaction humaine dans une société systémique, en tant que cette production et cette interaction se sont émancipées de toute exigence normative-expressive assumée a priori dans l'identité collective elle-même, elles participent aussi, d'un autre côté, directement à la radicalisation illimitée de cette émancipation de l'activité humaine à l'égard de toute référence normative a priori (qu'elle soit culturelle ou

politique) et elles concourent donc activement et systématiquement à l'élargissement indéfini de ce champ purement opérationnel dans lequel elles se déploient; c'est à cela que correspondent alors finalement les concepts mêmes de communication et d'information tels qu'ils sont compris dans la nouvelle conscience commune et dans les disciplines qui en ont fait leur objet formel, et pour lesquelles toute référence à leur caractère technologique nouveau est en quelque sorte tautologique⁶.

5. Les «*problèmes éthiques*» que soulèvent les pratiques techniques (technologisées, technocratisées) ne sont alors fondamentalement rien d'autre que les sous-produits de cette fragmentation et de cette réification de la normativité et de l'expressivité communes, en tant qu'ils sont eux-aussi, comme «*problèmes*» d'input ou d'output, repris en charge de manière technique et spécialisée dans le système général de prise en charge de l'action et de gestion de la société. C'est dans la réduction et la dissolution technique des finalités collectives synthétiques et a priori de l'action (puisque les finalités, pour les organisations, prennent la valeur de simples «*objectifs positifs*» toujours particuliers⁷) que ces finalités réapparaissent alors circonstanciellement et de manière fragmentaire en face de l'activité organisationnelle comme des problèmes éthiques extérieurs à elle, ressortissant d'une «*sphère éthique*» séparée et autonome, et en quelque sorte «*environnementale*».

On assiste ainsi à une dissociation des **modalités techniques de régulation et de reproduction de l'action** tant collective qu'individuelle, d'un côté, et des **exigences de justification en finalité de l'agir commun**, voire tout simplement de l'exigence existentielle de «*sens*» que comporte toute action humaine, de l'autre. Ces exigences ressurgissent alors en face des activités sociales régies technologiquement et technocratiquement, **comme en rappel d'une nature humaine commune ayant en elle-même une valeur irréductible**, et ceci précisément sous la forme de «*problèmes éthiques*» également autonomes et spécifiques, et donc eux-aussi redevables d'un «*traitement*» ou d'une prise en charge technique et spécialisée. Je pense en particulier à la création procédurale, dans tous les domaines de l'action technologisée et technocratisée, de **comités d'éthique**⁸, formés d'experts en éthique, c'est-à-dire en «*nature humaine*» ou, plus modestement, en «*valeurs de civilisation*». Mais, si l'on me permet de dire ceci

philosophiquement, il s'agit là dans tous les cas d'*«experts en transcendance»*. Il apparaît d'emblée qu'une telle notion comporte une contradiction, ou du moins un anachronisme, et son élucidation critique représente un des objectifs premiers de cet exposé.

6. En effet, cette automatisation de la dimension *«éthique»*, son extériorisation relativement aux pratiques sociales régies de leur côté immédiatement par une *«rationalité»* technico-sociale autorégulée (technocratique), soulève directement le problème de la nature et de la portée justificatrice des références invoquées au titre d'une normativité infranchissable par les pratiques socio-techniques : quel est le *«fondement»* des garde-fous qu'il s'agit d'imposer au développement d'activités qui s'auto-régulent et s'auto-justifient de manière purement opérationnelle, une fois que la société s'est identifiée à celles-ci dans son fonctionnement? On se trouve ainsi confronté à la situation quasi-schizophrénique dans laquelle sont plongés les *«éthiciens»* (ou les *«éthicologues»*) lorsqu'il leur faut, à titre de spécialistes agissant à l'intérieur de procédures quasi-judiciaires, décider de la nature des valeurs ultimes auxquelles les diverses activités d'une société doivent (devraient, pourraient, vont?) rester soumises lorsque précisément cette société⁹ a renoncé à se référer elle-même¹⁰ à toute valeur ultime ou fondamentale dans ses modalités premières, formelles, *«immanentes»*, réflexivement assumées, d'orientation, de régulation et d'intégration. Ils ne peuvent alors, en tant qu'experts, que se référer, de manière purement empirique à tous les résidus de valeurs transcendantales qui restent charriés dans les diverses strates de la population ou de la *«conscience collective»* et particulièrement à tous ceux qu'ont pu s'approprier les divers *«segments»* identitaires de la collectivité, alors toujours particularistes, dans lesquels cette identité collective s'est elle-même divisée et cette conscience collective décomposée en éléments étrangers les uns aux autres. Dans tous les cas, l'empirisme qui préside nécessairement à la sélection des valeurs ultimes et intransgressibles renvoie lui-même à d'autres experts de l'*«opinion publique»*, cette opinion qui se manifeste principalement dans les *«médias»* ou bien se trouve directement informée par eux¹¹, si l'on fait ici abstraction de tous les noyaux contradictoires d'irrédentisme traditionnel qui se cachent et prospèrent dans les plis ou dans les *«pores de la nouvelle société organisationnelle»*, sur une base que l'on dit *«privée»*. Il s'agit en somme pour les experts de trouver un (plus petit?) commun dénominateur dans le kaleidoscope des

valeurs, ou bien d'en effectuer une quelconque sommation susceptible de recueillir un consentement majoritaire au moins circonstanciel et conjoncturel et ceci relativement à la nature toujours particulière des problèmes posés ou des décisions envisagées *hic et nunc*.

7. Il faut cependant s'interroger sur la nature et le statut des valeurs qui se présentent ainsi à la considération des experts, en faisant d'ailleurs abstraction ici de toutes celles que ces derniers peuvent avoir en propre à titre purement personnel, comme tout le monde. Ce qui va caractériser les «valeurs d'experts», par delà l'attachement que des individus ou des groupes particuliers peuvent leur témoigner, c'est leur abstraction et leur dispersion vis-à-vis des conditions structurelles globales d'existence de la société, et donc, d'une certaine manière, leur «irresponsabilité» à l'égard de la réalité globale : d'emblée elles se présentent aux experts sous le mode de l'opinion publique, de sa diversité et de ses fluctuations circonstancielles, bref de ce que les Grecs déjà définissaient négativement par rapport au *logos*, au savoir vrai, comme une simple *doxa*. Certaines d'entre elles correspondent encore aux conditions des sociétés traditionnelles, d'autres, à celles de la modernité, et d'autres encore à la particularisation ou à la singularisation des références normatives dans la période contemporaine de transition vers la postmodernité, toutes engagées alors vers une forme ou une autre d'aporie. Ainsi se trouveront agglomérées toutes sortes de normes ressortissant tantôt des idéaux politiques de la Grèce ancienne, du judéo-christianisme, des traditions de fidélité, de respect de l'autorité et d'intégration communautaire propres au Moyen-Âge, tantôt des principes éthico-rationnalistes et individualistes typiquement modernes, et tantôt enfin des références postmodernes à la réalisation personnelle de soi, au droit à la jouissance, au respect de la différence, à l'exigence de transparence et d'authenticité dans des rapports interpersonnels toujours incommensurables les uns aux autres et enfin, à la protection de l'environnement. Or si, d'un côté, les mécanismes technocratiques et tout spécialement informatiques et communicationnels de gestion du social tendent à dissoudre toute la validité transcendante qui pouvait être reconnue à de telles références, leur récupération dans le *melting pot* des valeurs «éthiques» tend, de l'autre, à masquer le fait essentiel qu'elles sont presque toujours formellement incompatibles ou contradictoires les unes avec les autres. Ce qui se trouve ici refoulé et nié, c'est donc tout le caractère agonistique, irréductiblement conflictuel, des systèmes sociétaux de valeurs,

qui coïncide avec leur historicité même¹².

Dans l'histoire, les systèmes de valeurs et de légitimation cohérents ne se sont en effet développés que dans des mouvements d'opposition et de rejet plus ou moins radical de ceux qui les précédaient (les «*guerres de religion*» entendues au sens large et dans leur rapport aux mutations «*politiques*»), exprimant ainsi au niveau idéologique la nature elle aussi globale des transformations des structures sociétales. Dans la mesure où nous sortons maintenant de la modernité sociale, culturelle et politique, voire même scientifique, avec son caractère individualiste, rationaliste, idéaliste, universaliste, le même problème se pose face aux apories dans lesquelles s'est engagé le développement d'une postmodernité dominée d'un côté par la rationalité technicienne et technocratique et de l'autre par le «*personnalisme narcissique*» et l'expressivité d'identités concrètes particularisables et entrecroisables à l'infini.

8. Ce qui se trouve ainsi esquivé par cette technique de recyclage indifférencié de toutes les valeurs, anciennes, modernes, actuelles et mêmes futuribles, c'est le problème fondamental de la création «*conflictuelle*» et «*politique*» d'une nouvelle normativité collective à valeur transcendante, le sens de la non-compatibilité de toutes les valeurs entre elles, de la nécessité d'un renoncement, d'un choix, d'une hiérarchisation¹³ qui devront présider à la création et à la reconnaissance d'une «*nouvelle synthèse*» susceptible d'animer de manière profonde les pratiques sociales particulières tout en assurant leur compatibilité non seulement technique, mais ontologique, et qui donnerait sens aux conflits qui les traversent. Une telle synthèse comporterait en elle-même l'exigence d'une soumission des modalités techniques et opérationnelles de l'activité individuelle et collective, ainsi que de leurs procédures d'intégration systémiques¹⁴, aux finalités qui se trouveraient justifiées en elle ou par elle.

Il s'agit donc d'aborder au niveau d'un engagement global de la société et de sa représentation collective (et non pas à celui du fractionnement des «*nouveaux mouvements sociaux*» à caractère identitaire) l'ensemble des problèmes associés aux fondements normatifs et expressifs de la vie commune, tels qu'ils se posent maintenant dans le contexte de la planétarisation des espaces et des techniques, de la confrontation

inévitables des grandes traditions de civilisation, du bouleversement des rapports entre les individus, leurs groupes primaires de type traditionnels et les organisations fonctionnelles nouvelles. Tout cela implique nécessairement l'établissement de nouvelles hiérarchies, non seulement des valeurs mais aussi des instances «politiques» de responsabilité, qui s'étende jusqu'au niveau supérieur non seulement du «genre humain» mais aussi du «monde» dont il fait partie et auquel il «appartient» (etc.), où puisse être assumée l'indispensable «régulation» de la «toute puissance» virtuelle que confère à certains l'avantage technologique dans l'«économie», dans l'hégémonie culturelle, dans la guerre, et dans la destruction possible de cet universum du vivant qu'est notre planète, tout cela étant saisi dans le contexte du déséquilibre délirant qui s'instaure sous l'effet du laisser-faire économique et technocratique entre riches et pauvres, entre Nord et Sud, entre la société humaine toute entière et le monde que nous habitons. En un mot, il s'agit des problèmes de «civilisation» que nos sociétés occidentales n'osent plus aborder de front parce qu'elles devraient renoncer à ce qu'elles considèrent encore comme étant l'essentiel d'elles-mêmes, et qu'elles refilent, comme «problèmes éthiques» particuliers et abstraits, à des spécialistes.

9. Le problème principal est donc, au-delà de ce bricolage empirique des valeurs «éthiques», celui de la création d'un nouveau système sociétal de valeurs et d'une nouvelle évidence collective des finalités (d'une nouvelle modalité de justification transcendantale des actions collectives et individuelles), étant entendu qu'un tel système et que de telles formes de créativité devraient rendre compte aussi bien des limitations de la tradition que des contradictions de la modernité et des apories de la postmodernité, pour se présenter, à leur égard, comme un véritable moment de synthèse, comme leur dépassement. Et ce problème ne peut pas être détaché de celui qui touche à la nature des formes sociales concrètes que peuvent prendre les initiatives orientées vers une telle recreation des valeurs. Or ici aussi, les modalités traditionnelles d'affirmation dogmatique, puis les formes modernes de l'action «politique» entendue dans un sens classique, puis enfin celles, néo-modernistes, des «mouvements sociaux» contemporains, semblent toutes inadéquates face à la nature même et à l'ampleur du problème : ce qui doit être «dépassé» (et donc au sens hégélien conservé comme moment partiel), c'est en effet aussi bien la positivité immédiate des traditions, que l'universalisme abstrait et

critique de l'action politique qui correspondait au renversement moderne du rapport entre l'individu libre et l'État compris comme expression de la volonté collective et comme structure d'ensemble des institutions universalistes, et qu'enfin le néo-particularisme des mouvements sociaux identitaires contemporains. Ce dont il s'agit, c'est de parvenir collectivement à une reconnaissance nouvelle de notre nature, de notre rapport aux autres, de notre place dans le monde, qui dépasse en les assumant dans leur diversité les héritages positifs et dogmatiques des formes d'expérience et de solidarité traditionnelles, et qui aille également au-delà des applications critiques ou négatives de la découverte moderne de la liberté individuelle. Il s'agit, au-delà de la liberté individuelle, d'accéder à la liberté de l'esprit, tourné positivement vers la reconnaissance réfléchie et la jouissance contemplative de la richesse de ce qui est et dont nous connaissons désormais la fragilité. En retournant le mot d'ordre célèbre dans lequel Marx avait finalement condensé l'esprit de la modernité, on peut dire maintenant : il ne suffit plus de transformer la réalité, il s'agit de ne pas la perdre. Et pour cela il faut la comprendre et savoir l'interpréter.

On sait qu'il y a déjà plus d'un demi-siècle, Weber s'était beaucoup préoccupé de la question générale de la création et de l'institutionnalisation des valeurs, et plus spécialement des problèmes posés par le «*désenchantement du monde*» dans les sociétés modernes soumises de plus en plus universellement à la rationalisation instrumentale, et s'enfermant toujours plus dans la «*cage d'airain*» de la rationalité bureaucratique. On a vu qu'il ne s'agit plus, en ce qui nous concerne aujourd'hui, ni de rationalisation proprement instrumentale, ni de cage d'airain bureaucratique : la modernité webérienne a été dépassée déjà, autant que subvertie, et notre cage maintenant est faite plutôt de la même matière plastique que les horloges molles de Dali, et notre espace public médiatique ressemble à l'espace de Escher : qu'on y monte ou qu'on y descende, dans quelque sens qu'on s'y croise, on arrive toujours au même point, et tout ce qu'on y dit signifie en fin de compte toujours la même chose.

Or ce que Weber entrevoyait comme «*solution*»¹⁵, le surgissement du charisme et des mouvements charismatiques, ne dépassait pas non plus le «*modèle-type*» de «*résolution de crise*» dont il avait pu observer la récurrence tout au cours de l'histoire, dans les moments de discontinuité des formes de légitimité où surgissait tout d'un coup une capacité imprévisible

et «*irrationnelle*» de création de valeurs nouvelles, servant, dans son effervescence, de pont entre un système de valeurs dégradé et l'institutionnalisation routinière d'un système de valeurs nouveau¹⁶. Et, puisqu'on voit poindre de nouveau partout des mouvements charismatiques plus ou moins associés à des désirs de retour «*intégriste*» à la tradition, ou encore toutes sortes de «*néo-prophétismes*» animés par la confiance dans la toute puissance de la science et de la technique, ou s'abandonnant au contraire à la crainte qu'elles inspirent, on pourrait être tenté de donner raison à Weber¹⁷. À une chose près cependant, qui est essentielle pour nous, ici et maintenant : c'est l'«*insuffisance cognitive*» qui préside à de tels mouvements de retour normatif à la tradition ou au contraire aux projections expressives débridées vers des dépassements utopiques de la modernité. Le problème, objectif, c'est que, parce que tout est possible, effectivement, tout est aussi devenu probable : ainsi nous avons perdu l'espace vierge du possible et avec lui notre possible innocence. Nous avons saturé l'espace où pouvait se réaliser l'arbitraire culturel et civilisationnel; que cet espace soit nommé cosmos, monde, nature ou Dieu : nous en avons pris possession, l'avons encombré de nous-mêmes, de nos activités et de nos produits et nous sommes devenus responsables¹⁸.

Il est vrai que, tout cela, c'est seulement la civilisation occidentale qui l'a fait, en produisant comme norme fondamentale de son arbitraire culturel une justification formelle de l'arbitraire individuel. Mais cet événement d'abord occidental, et ses conséquences, est devenu la réalité, et une réalité sans doute tragique, pour tout le monde; ce que l'Occident dans le dernier millénaire a accompli a été accompli pour tous (comme ce qui avait été jadis fait par ceux qui, dans les bassins fluviaux du Moyen Orient, de l'Inde et de la Chine, inventèrent l'agriculture, le pouvoir et l'histoire¹⁹), et tous s'y sont laissés ou trouvés entraînés, démographiquement, technologiquement, écologiquement sinon culturellement et idéologiquement. Pour tout retour à la tradition, comme pour toute réalisation de l'utopie, il y a maintenant plusieurs milliards d'êtres humains en trop sur la terre. Qui prendra sur soi ce retour aux conditions de la tradition, où à celle de l'échappée de quelques-uns vers l'utopie, quand l'espace est plein? Il faudrait d'abord refaire de la place, ou du vide ou redécouvrir une nouvelle Amérique, bien plus immense et bien plus «*vierge*» que l'ancienne. Nous n'avons pas «*perdu un monde*», nous avons unifié le

monde et ce monde unique est dans nos mains. Nous avons, dans tous les sens du terme, virtuellement «occupé l'espace», «saturés l'espace». C'est notre première donnée normative, qu'il nous appartient (ou à nos dieux, ou à nos principes) de prendre en compte, cognitivement, et sur laquelle nous (ou bien nos dieux, ou nos principes) serons «jugés», et donc que nous nous jugerons nous-mêmes et nos enfants jusqu'à la dernière génération. On connaît déjà la nature et la portée de ce jugement, puisqu'on connaît la sanction. Je pense ici à René Dumont, et à bien d'autres. Il est trop tard pour lutter contre l'«Occident», il faut vraiment, d'urgence, le «dépasser». Il faut, de l'intérieur et de l'extérieur, d'urgence l'empêcher d'être la destruction et la disparition du monde en même temps qu'il promet encore d'être la libération de l'«individu».

10. Ainsi, il ne saurait suffire maintenant de "poser des valeurs" et de savoir mobiliser des gens avec elles, puis catalyser autour d'elles d'abord une communauté, puis un pouvoir et une société, ensuite un nouvel empire (Bush et son Amérique élargie?²⁰), appui éventuel d'une nouvelle civilisation particulière. Il faut désormais "reconnaître des valeurs"²¹ dans les contraintes ou les conditions qui pèsent sur tout mode de constitution de l'identité et sur tout exercice de la liberté, individuelle ou collective; il faut assumer ces contraintes de la liberté, et il faut les assumer en elle, je veux dire non seulement dans l'exercice de la liberté mais dans le concept qu'elle se donne d'elle-même, dans la conscience qu'elle ne tient que dans ce qui la tient elle-même dans l'existence; et cela exige, maintenant que l'espace de l'indifférence objective des arbitraires individuels et collectifs est épuisé, que l'on procède de manière cognitive-critique à cette reconnaissance. Telle est la tâche que peuvent se reconnaître les sciences humaines, si elles s'intéressent à la nature de leur objet, une nature qui se confond maintenant avec son existence, avec sa survie, avec le destin. L'essence est l'existence, disait un philosophe (et je crois bien que c'était Hegel, encore une fois bien avant d'autres!), mais il ne s'agit plus maintenant d'une vérité rétrospective : c'est la vérité ontologique de l'obligation, car il n'y a plus de certitude dans l'être advenu. Il y a le temps qui dure et qui passe sans Éternité, l'être phénoménal sans garantie de Noumène, d'Être-en-Soi, inatteignable et immuable.

Cela veut dire d'abord qu'il faut sortir, vis-à-vis de la normativité, des vues étiquées, des euphémismes et des euphories traditionnelles,

modernes et postmodernes. La normativité de l'être-ensemble est notre être même. Il faut donc créer la conscience de la solidarité planétaire comprise dans ses exigences incontournables, qui est la conscience de l'unité dans laquelle tous les «problèmes» se posent à nous désormais, non pas tellement ou seulement comme problèmes à saisir devant nous pour les «dominer» ou pour les «résoudre», comme si notre être propre et l'être du monde étaient assurés, et que nous avions encore; ontologiquement, indéfiniment le «droit à l'erreur». L'urgence des problèmes est maintenant une «urgence de l'être»²², de l'existence, et cette urgence est liée à l'exigence absolue d'une rupture de la dynamique qui a régi depuis plusieurs siècles, durant toute la modernité, ce que nous avons appelé notre «développement», et qui a déjà dépassé les limites de sa généralisation possible : c'est l'urgence d'un changement de civilisation.

11. Le premier moment de cette herméneutique positive des valeurs «objectives» est un moment critique qui permet de lui préparer le terrain, de faire la place à la recherche et à l'élaboration pratique de ces valeurs; et c'est dans ce moment critique que les sciences humaines devraient en premier lieu se (re)situer et (re)trouver leur sens. Car rien ne peut être fait sans qu'une critique systématique ne soit entreprise de notre «capharnaüm» de valeurs désarticulées, de justifications débridées, d'apories auto-complaisantes²³, et pour dire le tout en un mot, d'illusions objectives, car le réel n'est pas le «réel qui est», mais le «réel qui dure en soi-même».

Mais il ne s'agit plus ici, comme dans le moment historique de la modernité, d'une critique «formelle», «transcendantale», de type kantien, critique qui était orientée essentiellement vers la mise à jour réflexive des «conditions de possibilité» de la validité intersubjective (ou «objective») des jugements subjectifs (cognitifs, normatifs, esthétiques). Une telle démarche critique visant à la justification transcendantale des énoncés subjectifs touchant à la vérité positive, à la justesse normative et à la reconnaissance de la beauté esthétique présupposait en effet, comme a priori ontologique positif des a priori épistémologiques négatifs ou critiques une confiance première dans l'inaltérabilité essentielle de l'être lui-même, c'est-à-dire dans son autonomie essentielle absolue relativement aux activités cognitives et pratiques des sujets humains. Et si pour Kant, le monde objectif «phénoménal» tombait déjà sous la dépendance des a priori (universels) de la sensibilité et de la raison subjective, c'était toujours encore

sur le «fond» d'un «Être en soi» et pour «soi» inaltérable parce qu'en tant que tel inatteignable subjectivement et discursivement. Dans le champ cognitif, c'est à cela que renvoyait sans pouvoir l'atteindre le concept même de nécessité naturelle, et dans le domaine de l'action pratique, celui de la liberté comprise comme «volonté qui se veut elle-même». Il y avait en deça de l'autoélection humaine à la liberté, et au-delà de la détermination causale de la nature objective, le fond ontologique de la Création²⁴. Mais la certitude de l'existence-de-l'être, sur laquelle reposait encore toute mise en question du jugement, nous a échappé : la critique n'est plus seulement responsable du fondement de nos jugements, mais de l'être même de notre existence et du monde où elle se déploie. Il ne s'agit plus de justifier de la vérité des propositions par référence à la certitude de l'existence d'un être en soi-même inaccessible dans son essence propre, mais plutôt d'établir les conditions de possibilité du maintien dans l'existence de l'être lui-même qui nous comprend et qui nous soutient, et qui pourtant n'est plus garant devant nous ni devant personne de notre place en lui, ni même de sa propre existence, si nous ne prenons pas sur nous de le soutenir à notre tour parce que nous sommes déjà devenus en lui le moment de son bouleversement et de la possible destruction non certes en tant que «matière brute» ou «matière première» mais en tant que forme, en tant que monde²⁵.

Ainsi, il ne suffit plus de reconnaître l'être humain, individuel et collectif, singulier et générique, comme un être qui habite dans la valeur, à l'image des sociétés traditionnelles, ni de reconnaître en lui un être pour la valeur à l'image du subjectivisme existentialiste qui est sous-jacent à toute la modernité. Il faut arriver à nous reconnaître comme être par la valeur. Et pour cela, nous pouvons maintenant reconnaître rétrospectivement la nécessité de l'affirmation positive des valeurs (le moment positif des sociétés traditionnelles) et en même temps l'insuffisance de l'affirmation dogmatique de cette immédiate positivité; nous pouvons reconnaître la valeur de la négation subjective des valeurs immédiates et de l'auto-affirmation négative ou négatrice de la liberté, et en même temps l'insuffisance de cette négation, non dans sa position ou sa posture, mais dans le résultat de sa mise en jeu unilatérale, immédiatement pratique. C'est maintenant à partir de ce moment de recul négatif de l'autonomie critique que nous devrions pouvoir accéder à la recherche «reconnaissante» des valeurs objectives, ou plutôt réelles, et à leur acceptation réfléchie. Or cette reconnaissance est d'abord la reconnaissance de la valeur ontologique de la

valeur, de son immanence irréductible à l'être subjectif et donc contingent, qui doit en même temps se donner à lui-même les normes de son existence parce qu'elles ne lui sont données de nullé part a priori comme nécessité ou exigence de pure soumission, et découvrir ces normes hors de lui dans les conditions de son appartenance à une contingence existentielle qui l'englobe et le dépasse de toute part. Il n'y a pas de norme déductibles de rien, hormis de l'*«amour du monde»*²⁶. La vérité de toutes les *«idéologies»* doit être redécouverte et assumée : c'est la reconnaissance de la dépendance dans l'être, de l'appartenance à ce qui nous englobe et nous fonde comme moment d'un tout. L'émancipation du *«regard»* conduit à la reconnaissance de la dépendance de notre faire. Et c'est ce qu'a radicalement oublié la technique, lorsqu'elle s'est constituée comme émancipation de la capacité de faire, sur le fond d'un complet obscurcissement du regard²⁷. Soumettre au devoir du regard le pouvoir de faire.

12. Revenons pour conclure à notre point de départ. Les nouvelles techniques d'information et de communication, en un mot les médias, se sont d'abord déployés instrumentalement dans l'espace du débat, de la libre discussion, de la circulation ouverte de l'information qui sous le nom d'*«espace public»* s'était progressivement constitué entre les structures d'autorité établies, d'un côté, et les sphères culturelles de la vie privée de l'autre, à mesure que ces deux pôles se différençaient et s'autonomisaient avec le développement de la société civile moderne. Cet *«espace public»* se présentait alors comme la nouvelle sphère d'élaboration de la culture et de l'idéologie propres à la société civile et elle était pour celle-ci le creuset où étaient produits les discours de légitimation correspondant spécifiquement au caractère tendanciellement universaliste des lois qui la régissaient. Pour dire les choses autrement, l'espace public trouvait d'un côté la justification de son rôle idéologique dans la référence qui y était faite à la valeur universaliste de l'individu compris de manière abstraite et impersonnelle, et c'est sur cette base qu'il pouvait assumer de l'autre sa prétention à se substituer lui-même, comme fondement formel de tout consensus légitime, aux modèles culturels et aux rapports d'autorité qui structuraient cognitivement, normativement et esthétiquement les sociétés d'ancien régime. Mais ce rôle et cette prétention avaient deux conditions qui étaient elles-mêmes liées à la société bourgeoise classique, et que le développement même de la modernité devait finir par détruire. La première tient dans le postulat pratique de l'autonomie cognitive, normative et expressive de

l'individu, fondé sur la reconnaissance transcendantale de sa liberté et de sa capacité rationnelle. La seconde, non moins déterminante, était celle de l'extériorité du pouvoir compris dans sa constitution encore traditionnelle (il s'agit ici essentiellement des royautes absolutistes), et c'est à l'encontre de l'arbitraire de celui-ci que la critique pouvait affirmer son effectivité de manière essentiellement négative, sous la forme d'une exigence d'émancipation rationnelle. Mais ces deux conditions se sont trouvées abolies avec le développement des sociétés de masse, autant démocratiques qu'autoritaires, dans lesquelles ce sont les individus empiriques eux-mêmes qui sont devenus les porteurs de l'arbitraire, et où l'extériorité objective du pouvoir s'est présentée comme l'expression et le relais immédiats de la volonté du peuple ou des masses. L'espace public a alors perdu toute portée ou tout fondement transcendantal pour devenir la simple somme de tous les champs et interstices des jeux d'intérêts et des interrelations empiriques dans lesquels pouvaient s'exercer n'importe quelles formes d'influence. C'est ce nouvel espace purement stratégique, virtuellement informe, que sont venus remplir et saturer les nouveaux moyens de communication et d'information, et qu'ils modèlent au gré des multiples contrôles et influences qu'ils subissent eux-mêmes. Dans le champ sémantique du même mot, l'espace public n'est plus l'espace d'une «*publicité*» entendue, au sens que lui donne par exemple Habermas mais aussi Lefort, comme *Oeffentlichkeit* (cet espace ouvert sur un jugement commun, comportant une dimension d'«*officialité*» désormais réalisée de manière critique et raisonnée, argumentative et dialogique), mais celui d'une publicité comprise comme *advertizing* et comme marketing.

Ce que l'information et la communication ainsi déployées ont finalement dissout, c'est le fondement même de possibilité de toute communication interpersonnelle effective, tant cognitive que normative et esthétique : la structure d'une représentation commune a priori du monde, seule médiation possible d'un partage du sens, d'une recherche de la vérité, de l'invocation et de l'approfondissement des valeurs, du partage des sentiments esthétiques. C'est ce qu'on appelait, pour les sociétés primitives, une culture, et que le mot de civilisation a servi à désigner pour les sociétés historiques. Comme je l'ai dit tout au début, il reste de cela mille morceaux éparpillés, privatisés, communautarisés, personnalisés et en tant que tels mobilisés médiatiquement, mais rien qui fasse tenir le tout ensemble, au niveau du sens, qui puisse servir de référence commune à l'agir de tous dans

la société, et qui permette d'orienter de manière acceptée et comprise par tous le développement de la société dans le monde. C'est pourquoi chaque autonomie libérée, chaque droit proclamé, doit maintenant se voir mettre en face de lui des limites éthiques extérieures : mais qui décidera de l'éthique des «*éthicologues*», et au nom de quoi cela pourrait-il être fait et justifié, vis-à-vis de qui?

Quelques questions théoriques fondamentales devraient être évoquées dans la justification ou l'éclaircissement de toutes les propositions précédentes. Je me contente ici d'en citer quatre:

1. la question de la nature et de la structure de l'action humaine significative;
2. la question de la nature de la société et de ses modes historiques de constitution (cette question englobe celles des modes de constitution de l'individualité subjective et de l'altérité);
3. la question de la normativité et de sa portée ontologique ou encore, pour dire la même chose : la question du mode de constitution normatif de l'être en général. Cette question est au coeur de tous les problèmes abordés ici²⁸;
4. le problème, à peine effleuré plus haut, des formes d'action envisageables s'agissant du dépassement des apories postmodernes (lutttes politico-révolutionnaires, mouvements sociaux, «*conversion*» cognitive, normative et esthétique, «*reconnaissance herméneutique*» et action pédagogique...).

Notes

1. «*Le medium est le message*». Mais MacLuhan a lui aussi été banalisé, et c'est une portée ontologique qu'à la manière de Heidegger, je veux donner ici à son slogan. Mon accord avec cet auteur n'ira cependant guère plus loin, puisqu'il conférerait déjà à sa proposition une portée générale, abstraite et toute formelle en l'appliquant, rétrospectivement, aux modalités «*orales*», «*écrites*», «*imprimées*» et maintenant «*médiatiques*» de la «*communication*». Il a donc lui-même beaucoup contribué à réifier ce concept, de même que celui de «*medium*», et à «*noyer ainsi le poisson dans l'eau*».

2. Je me permets, pour pouvoir être bref, d'utiliser une terminologie qui renvoie à l'analyse que j'ai faite de la mutation sociétale contemporaine dans le deuxième volume de *Dialectique et Société* (Montréal, Ed. Saint-Martin et Lausanne, L'Age d'Homme, 1986, pp. 313-357).
3. J'ai procédé à un examen plus approfondi de cette portée ontologique nouvelle de la technique dans un article intitulé «*Le statut ontologique de la technique*», *Société*, no 4, hiver 1989.
4. Cela fait apparaître dans les organisations l'existence de «*problèmes humains*» substantiels mais ayant, comme les problèmes éthiques dont nous nous occuperons tout à l'heure, un caractère «*résiduel*», problèmes qu'il appartient également à de nouveaux spécialistes des «*relations humaines*», etc., de prendre en charge, de «*gérer*».
5. C'est Niklas Luhmann qui a, dans son systémisme généralisé, élaboré la représentation théorique la plus cohérente et la plus raffinée de cette tendance sociétale non sans en étendre alors lui aussi l'application à toutes les formes de sociétés.
6. Par là je veux dire que la parole, l'écriture et même l'imprimé n'étaient pas des «*médias*» avant l'avènement d'une «*société de masse*» structurée autoritairement ou organisationnellement.
7. Je me réfère bien sûr ici à l'opposition wébérienne de la *Zweckrationalität* (qu'il ne faudrait pas traduire comme «*rationalité en finalité*», mais plutôt par «*rationalité selon des objectifs*» au sens même de la langue allemande) et de la *Wertrationalität* (la «*rationalité en valeur*», elle aussi mal nommée - cette fois-ci par Weber lui-même - puisqu'il n'y est plus fait référence à «*une*» rationalité, mais à «*des raisons*» normatives comprises comme les finalités qui sont données a priori à l'action qui les assume et tend à les réaliser expressivement. Ainsi, dans ces concepts, mêmes rétrospectifs, la modernité tend à effacer la trace des modes traditionnels de mise en sens et de mise en rapport des activités significatives, modalités dont elle s'est abstraite et détachée; nous retrouvons maintenant, mais de manière beaucoup plus radicale le même obstacle dans l'effort de conceptualisation de la transition sociétale de la modernité à la post-modernité, comme si, pour reprendre un terme de Orwell, notre conscience était toujours déjà immergée dans une «*novlangue*» en constante mutation. Le problème est plus radical en ceci que la «*postmodernité*» ne s'accomplit par formellement contre la modernité, comme l'avait fait la modernité vis-à-vis de la tradition qu'elle avait alors objectivée et «*comprise*» de manière critique, mais plutôt sur le mode d'une dérive interne, essentiellement implicite et non antagoniste, de la modernité, qui conduit à l'abolition ou au dépérissement des références transcendantales abstraites, «*idéalistes*» qui l'avaient caractérisée.
8. Et il faut ajouter, puisque c'est grâce à cela que nous sommes réunis ici, qu'on assiste aussi de manière très symptomatique à la multiplication des subventions pour la «*recherche éthique*», comme s'il s'agissait là d'un contrepoids nécessaire au développement des autonomies organisationnelles et des «*recherches opérationnelles*» d'un côté, et à la libération constitutionnelle et judiciaire des «*droits de la personne*», de l'autre, ces deux choses allant par ailleurs parfaitement de pair puisqu'elles représentent ensemble

la nouvelle forme prise par les autonomies classiques, ou modernes, du public et du privé, du collectif et de l'individuel.

9. Je voulais dire : *«cette société en tant que telle»*, mais c'est justement à son *«en tant que tel»* que notre société semble avoir renoncé, puisqu'elle s'identifie à un *«libéralisme»* qui renvoie toute substance identitaire et normative aux *«personnes»* et aux *«collectivités particulières»* qui l'habitent comme un espace fluide ou creux, et qu'elle ne se réserve à leur égard que le contrôle des procédures qui doivent y régir l'exercice de leurs droits personnalisés et leurs interactions normativement autonomes et spontanées. La société n'est plus que l'espace ouvert à la mobilisation et la dynamisation indéfinie de toutes les stratégies organisationnelles et de toutes les spontanéités expressives personnelles dites *«légitimes»*, et ce sont les médias qui assument l'essentiel de cette fonction de légitimation, comme preuve d'effectivité et comme faire valoir publicitaire, sans a priori normatif et esthétique quelconque. Bien sûr, on peut penser que c'est là aussi, dans le champ des médias, que tout devra se passer si l'on espère que survienne un *«changement des civilisations»*, mais je juge au contraire qu'il ne pourra rien se passer là que la continuation et la radicalisation de ce qui s'y passe déjà, et que le problème qui nous est posé est celui de la genèse d'un nouveau mode d'espace public ou d'espace commun, de *Koinonia*, de *politeia*. Cette question sera reprise dans mes derniers points.
10. La société *«elle-même»*: cette expression soulève le problème ontologique de l'existence de la société comme totalité subjective, ce qui implique la représentation réflexive de la société chez ses membres et confère donc à l'*«idéologie»* et au *«politique»* un caractère constitutif et pas seulement instrumental. Je reviendrai sur cette question fondamentale dans la deuxième partie de cet exposé.
11. Ceci est une nouvelle version, sociétale, du chien qui court après sa queue, sauf que cette fois-ci, grâce aux techniques, la queue court beaucoup plus vite que le chien!
12. Il se passe exactement la même chose (c'est à dire la même réduction *«pseudo-cognitiviste»*), en art, je veux dire dans la dimension expressive et non plus normative de l'action et de l'identité, sous la forme du *«retro»*, de l'*«allusion»*, de la *«citation»*, de l'amalgame, de la compilation, de la réactualisation non réflexive et non critique, du *remake*, de l'*«archéologisation»* du passé et de l'immédiatisation du présent, etc., mais ce n'est pas ici l'endroit d'approfondir ce parallélisme.
13. Est-il besoin de dire que la hiérarchisation des valeurs et finalités n'implique pas la hiérarchisation des personnes et des groupes, la distribution de privilèges, mais peut-être, au contraire, justement l'abandon de la plupart des privilèges qu'a sanctionné l'universalisme abstrait et l'égalitarisme formel de la modernité, et dont le sauvetage à tout prix représente peut-être la motivation essentielle du *«néo-libéralisme»* et du nouveau *«laisser-faire»* pseudo-individualiste (puisque'il ne s'agit plus en réalité d'individus ou de personnes, mais d'organisation et de *«puissances»*) que l'Occident essaie maintenant d'imposer au reste du monde.
14. Ces techniques et ces procédures font désormais partie de notre monde et de ses conditions élémentaires d'existence, de *«survie»*. Le problème ne réside que dans l'autonomie normative qui leur est laissée, voire explicitement conférée.

15. En même temps avec la crainte qu'il ressentait devant la menace qui pesait sur la pérennité de ses propres valeurs «libérales» et de ses certitudes apodictiques individualistes, et l'espoir ambigu avec lequel il se préparait à accueillir l'inévitable (c'est pour cela qu'on a pu écrire qu'il s'était à l'avance résigné au nazisme).
16. Le «prophétisme» est un sous-type du mouvement charismatique, associé à la genèse particulière de la normativité éthique qui a présidé au développement de la modernité proprement «rationnelle».
17. De lui donner raison comme par exemple l'a fait le mouvement hippie dans la critique de la société - cf. E. Vacchini, «l'Avènement de la vérité», Bull du MAUSS, no 19, 1986; ou au contraire de lui donner tort, en oubliant alors le problème même auquel il s'était confronté (Rorty, Lipovetsky... et d'une certaine manière le néo-kantisme contemporain, surtout français, ou encore les théories apaisantes qui résolvent tout le problème en se contentant de renoncer à l'affirmation moderne de la valeur absolue et transcendante de l'individu (Vattimo, Agamben), comme si la «faiblesse» du sujet individuel, face à la "toute-puissance" du sujet collectif technologisé, pouvait en tant que telle avoir une valeur transcendante ou simplement suffisante pour fonder encore un ordre normatif commun et viable, et comme si d'ailleurs le postulat ontologique idéaliste de la valeur transcendante de la raison et de la liberté avait jamais signifié une affirmation purement empirique et positive de leur puissance. Pascal avait pourtant depuis longtemps résumé la modernité en disant que «l'homme est un roseau pensant». Maintenant il n'ose plus «penser» mais son genre, celui du «social», est devenu tout-puissant avec le consentement de son inconscience).
18. Cf. Hans Jonas, *Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*. Trad. Paris, Éd. du Cerf, 1991. Quant à l'«univers» comme tel, nous savons qu'il nous est en même temps inaccessible et indifférent (de la même manière que les Grecs, dans le déclin de la Cité, s'étaient rendu compte de l'indifférence de leurs dieux. Et la cité est morte, avec sa «liberté», sous l'indifférence de ses dieux, tout heureux d'ailleurs d'être recyclés avec un autre statut et une autre tâche dans l'Empire).
19. On peut dire que dans la nécessité structurelle du pouvoir, et face à lui, l'exigence d'une émancipation du sujet était déjà inscrite. Inscrite dans la forme écrite de la loi, dans la forme établie de l'institution. Je rappelle ceci pour dire que personne, aucune civilisation, n'a à «porter les péchés du monde» : il faut prendre la responsabilité de ce qui est devenu parce que cela a été fait. Cette tâche suffit. Et il suffit de condamner l'Occident maintenant, parce qu'ayant encore presque le monopole de la puissance et de toute initiative efficace dans le monde (voire la «Guerre du Golfe»), il refuse la tâche, et la conscience même de la tâche.
20. Le XX^e siècle a été le «siècle américain». Nous devrions souhaiter et agir pour que le XXI^e siècle ne soit pas celui de l'«Amérique généralisée», du consumérisme généralisé, de la dissolution généralisée de la normativité et de la responsabilité collective à caractère «politique» dans la dynamique «judicialisée» des «droits de la personne», car ce pourrait être alors le «dernier des siècles». Et pour cela il faut - cela concerne directement le thème de ce colloque - cesser de croire qu'il y a des valeurs «abstraites» et «absolues» en elles-mêmes, qui se laisseraient simplement déduire à partir de

quelques «*principes formels*», car de telles valeurs sont par définitions exponentielles dans leur mise en oeuvre, unilatérales dans leurs conséquences. Les valeurs qui pourraient intégrer une civilisation viable seraient celles qui résulteraient d'un désir d'harmonie continuellement mis à l'épreuve d'un réel lui-même appréhendé de manière sensible dans l'unité et la singularité contingente de sa forme. Ce seraient d'abord des valeurs de sagesse et de beauté, et non des valeurs de possession de la «*vérité*» et d'affirmation de la «*liberté*». Et si l'on s'en tient un peu au sens classique des mots, ce ne seraient pas tellement des valeurs «*éthiques*» que des valeurs d'expressivité et de contemplation «*esthétique*».

21. On pourrait dire que c'est toujours ainsi que sont nées les valeurs, comme reconnaissance d'un possible déjà actualisé, et comme refus d'un autre. Mais il y a une différence essentielle dans le mode traditionnel ou ancien de la création des valeurs et celui auquel nous sommes maintenant confrontés: c'est celui de la «*vitesse du temps*», car le temps n'est plus la mesure impartiale de toute chose qui met toute chose à sa place. Jusqu'ici, c'est le temps dans sa lenteur ou sa patience qui laissait mûrir les choses, c'est lui qui donnait le «*pardon*» en accordant la vie et la mort à chaque chose, et en accordant finalement toutes choses entre elles. Le Temps «*dévorait ses enfants*», alors que nous, nous sommes en train de manger le temps en vitesse, le temps qu'il faut pour que toute nouveauté arbitraire prenne place patiemment parmi toutes les autres, ou bien périsse de son ùbris en laissant encore le monde en sa place.
22. Il y a «*urgence de l'être*» parce qu'il y a «*danger de l'être*», voir Heidegger. Mais Heidegger semble avoir choisi de baisser les bras devant le danger «*historial*», comme s'il lui suffisait pour lui-même et quelques autres de sauver, orgueilleusement, dans la seule conscience du danger, la conscience de l'être, l'être de la conscience.
23. Je voudrais relever en passant que les célèbres Holzwege de Heidegger, ces «*chemins forestiers*» (trad. littérale), ces «*chemins qui se perdent dans la forêt*» (image textuelle), ont été traduits par «*chemins qui ne mènent nulle part*». Est-ce un signe de l'acceptation de la disparition de toutes les forêts, je veux dire tout ce qui existe et est reconnu non arpenté, comme «*inconnu*», et donc aussi d'un complaisant consentement à ce que, collectivement, comme civilisation, nous soyons parvenus non pas à la sagesse qui consisterait à ne plus chercher à aller toujours «*quelque part*» ailleurs selon notre savoir et notre désir, mais bien à avancer toujours plus vers le centre de ce qui est nulle part ailleurs qu'en soi, et où nous sommes déjà, mais inconscient d'être là, «*nulle part*», *nowhere*.
24. Tout cela s'appuyait encore implicitement chez Kant sur l'idée de la création divine du monde et de l'être humain, et a été ensuite laïcisé dans l'idée métaphysique de l'«*éternité*» du monde physique, à laquelle pouvait alors correspondre celle d'une raison humaine universelle dans sa virtualité formelle. Mais qui croit encore dans la réalité de ces abstractions? À quoi servirait-il même d'y croire encore, lorsque nous les détruisons à chaque heure qui passe de manière concrète et pratique?
25. Hegel pensait encore que nous étions le moment de sa réalisation.
26. Je reprend le beau titre donné par E. Young-Bruehl à sa bibliographie de Hannah Arendt : *For the Love of the World*.

27. Pour prendre encore une autre image (et les images ne valent jamais que par ce qu'elles suggèrent de manière toujours partielle) : l'émancipation des «*finalités*» individuelles produit sur notre vue d'ensemble collective du monde l'effet qu'aurait biologiquement la régression de notre oeil humain à un oeil de mouche : la perte de l'unité a priori de l'image, et son fractionnement selon des myriades de facettes, dont on peut toujours ensuite réintégrer opérationnellement les «*informations ponctuelles*». Mais il ne s'agit plus d'une vue unifiée sur un «*monde commun*». C'est aussi l'effet d'information et de communication produit par les médias, si on les compare à la «*culture commune*» synthétique a priori à laquelle ils se substituent : à partir d'eux, une multitude indéfinie d'intégrations particulières deviennent possibles, dont aucune n'est plus «*réelle*» que les autres.
28. J'aurai peut-être l'occasion de montrer que si le dépassement des «*contradictions du capitalisme*» pouvait encore, à la manière moderne, être envisagé en terme de «*révolution politique*», les apories de la postmodernité ne peuvent plus être dépassées que dans les termes d'une «*conversion*» (ou bien faudra-t-il inventer un autre mot?), car c'est toute la dynamique de la «*civilisation moderne*» et donc aussi l'idéal de son achèvement (Habermas, par ex.) qui s'y trouve mise en question, et ceci non seulement au plan de sa validité idéologique, mais aussi à celui de sa possibilité concrète, empirique, de réalisation. Et on pourrait voir alors que la réalité des médias de communication et d'information n'est pas étrangère à cette impossibilité pratique. Restent les «*mouvements sociaux*», qui jouent spécifiquement le jeu des médias, mais que les médias eux-mêmes tendent justement à particulariser et à fragmenter, et à absorber «*publitairement*». Au coeur du problème se trouve aussi celui de l'action ou de la formation pédagogique (Bildung, paideia), associée à une «*nouvelle connaissance herméneutique*» à caractère synthétique.

Commentaires : peu d'espoir pour une mutation radicale

Oleg Stanek

Département de mathématiques et informatique

Membre du GRIDEQ

Université du Québec à Rimouski

Le thème du colloque, repris sur un mode dubitatif par Michel Freitag comme titre de sa conférence, ouvre sur une nébuleuse de problématiques fort différentes. C'est peut-être pourquoi nous nous retrouvons, aujourd'hui, aussi nombreux : la polysémie d'un titre où se superposent plusieurs termes «à la mode», suscite des attentes diverses et pique la curiosité. Le programme à lui seul illustre d'ailleurs assez bien ce foisonnement d'explicitations potentielles de son champ sémantique. Il me semble donc utile de débiter en balisant par quelques observations les différentes thèmes auxquels renvoie le titre de la conférence.

L'«*information*»

On sait, à peu près, qu'est-ce qu'il faut entendre par «technologie»: il s'agit d'un savoir, doué d'une large autonomie dans le monde contemporain, relatif à l'ensemble des connaissances et techniques potentiellement applicables à la production. La définition de l'«*information*» soulève en revanche plusieurs difficultés. En fait, plusieurs significations tout à fait distinctes cohabitent dans ce terme. La première est voisine du sens commun : une «*information*» serait un message, une proposition significative indiquant une propriété d'un objet, d'une situation, etc. De telles «*informations*» ne sont pas des entités isolées mais se situent d'emblée dans le cadre du discours qui valide le système d'oppositions pertinentes pour l'établissement de leur signification. L'étude de

l'«information» en tant que message coïncide donc avec l'analyse du discours. La production discursive présuppose certes une certaine technicité implicite au savoir-faire du sujet-producteur, à ses «*tours de main*» et à ses «*trucs de métier*», mais cette «*technicité*» demeure largement artisanale et se situe, par conséquent, en dehors du champ sémantique couvert par le terme «*nouvelles technologies*». En ce qui concerne les «*enjeux éthiques et épistémologiques*», ils sont, par contre, nombreux : il s'agit d'une préoccupation fort ancienne concernant l'authenticité du rapport entre le sujet-producteur et l'oeuvre (donc sa «*vérité*» ou, plus généralement, son «*vraisemblable*»), à laquelle je ne crois pas que nous puissions ajouter grande chose dans le cadre que nous nous sommes fixés.

Le point de vue du destinataire indique une perspective complémentaire de ce rapport «*éthique*» au discours. Elle est d'autant plus importante que nous assistons à une prolifération des productions discursives qui nous assaillent de toutes parts et se substituent de plus en plus aux autres manières d'entrer en contact avec le Monde. La relation avec le réel devenant médiate, nous sommes aspirés dans la mouvance de l'Autre et devenons tributaires des paradigmes essentiels qui structurent son discours. Cette médiation rend encore plus angoissante pour le destinataire la question de l'authenticité (de la «*vérité*») de l'«*information-message*», suscitant du même coup la quête d'une «*autorité*» capable d'en garantir la valeur. Mais de telles questions peuvent être posées bien davantage dans le cadre d'un colloque sur les sémiotiques discursives qu'ici, où nous nous proposons de traiter des «*technologies*». Même alors leur «*solution*» ne saurait satisfaire à la demande du destinataire et rendre transparent son rapport au discours (donc au Monde); aucun code déontologique ne peut valider l'«*information-message*» en effaçant l'intentionnalité ambiguë du sujet-destinataire.

La «*technologie de l'information*», dans le sens peut-être le plus commun, évoque en fait les techniques de cueillette, de stockage et de gestion des données. Ce genre d'opérations ne saurait toutefois être analysé *per se*, bien qu'il fournisse une liste très longue de problèmes «*éthiques et déontologiques*» à la rhétorique courante sur cette question. Il s'agit en fait du système alimentant les autres techniques ou stratégies, particulièrement celles de gestion sociale, politique et économique, en «*conditions initiales*» au sens de Popper. Ce système particulier est donc entièrement subordonné à l'analyse des systèmes socio-techniques beaucoup plus vastes dont il ne peut

pas être isolé.

Un troisième sens du terme, plus technique, est lié à la théorie de la communication (au sens de Weaver et Shannon) : dans un ensemble de x éléments, une information peut être décrite comme une partition en deux sous-ensembles disjoints. Il s'agit alors de déterminer le nombre minimal d'opérations de ce type pour identifier un élément spécifique de l'ensemble. Ici le problème est posé en termes qui évacuent, ou plutôt mettent entre parenthèses, la signification de l'information. En fait, le destinataire et le destinataire sont supposés tous les deux en possession du «code» liant d'une manière biunivoque la totalité des «messages» possibles à un certain nombre de signaux transmissibles par un canal (médium). Si dans un tel contexte les questions technologiques conservent une certaine pertinence, bien qu'en arrière-plan et en ce qui a trait au canal de transmission, on conçoit aisément qu'il ne s'agit pas d'un cadre très propice pour aborder leurs «enjeux éthiques et épistémologiques» : les seuls problèmes vraiment pertinents dans ce cadre conceptuel relèvent du domaine «économique» (dans la mesure où la transmission d'un bit comporte un «coût») et du celui de l'«efficacité» (au sens que le système doit être conçu de manière à réduire les possibilités d'erreur de transmission - le «bruit»).

Communiquer

Prise au sens le plus général du terme (employé d'ailleurs dans la théorie de la communication de Weaver et Shannon), la «communication» est une «mise en contact» d'un émetteur et d'un récepteur. À ce titre elle peut certes être assimilée à une valeur d'usage au sens de l'économie classique: sans contenu spécifique, il s'agit d'une entité abstraite définie par une pure virtualité d'un usage particulier. La communication - la mise en contact - est alors effectivement produite d'une manière onéreuse et peut devenir, dans certaines circonstances, une marchandise. Il est donc parfaitement licite de parler dans ce cas de «technologies», voire de «nouvelles technologies»; mais la problématique éthique ou épistémologique, dans la mesure où elle puisse être abordée à ce niveau, ne diffère ici aucunement de la problématique générale relative au mode d'être de la technologie dans la société contemporaine. Nous y reviendrons plus spécifiquement plus loin.

Le terme «communication» est employé encore dans un autre sens : il

s'agit toujours d'un «*contact*», mais cette fois-ci intersubjectif. Le problème est ici différent: de quelle manière deux sujets, ontologiquement distincts, peuvent-ils entrer en contact, compte tenu de la radicale irréductibilité de leur mode d'être respectif? Trois formes de «*communication*» peuvent être distinguées. La première peut être qualifiée de *communion*: un objet est pris, par l'un et par l'autre sujet, comme objet d'investissement affectif; il devient, pour l'un et pour l'autre, une «*valeur*». Dans l'homologie de leur rapport à cet objet les deux sujets découvrent leur *identité* commune. Cette fusion, médiatisée par un troisième terme, débouche ainsi sur la construction d'un sujet collectif, d'un Nous. La «*communication*» relève ici de l'économie désirante et ne véhicule en fait aucune «*information-message*»¹.

Un deuxième type de «*communication intersubjective*» est l'échange, au sens de Mauss : c'est la dette symbolique, contractée par un sujet à l'occasion d'un don, qui crée l'obligation d'un contre-don. Or ce dernier, au lieu d'effacer la dette initiale, non seulement la confirme et la valide, mais produit de surcroît une dette symétrique. Cette forme de l'échange, bien qu'elle ne fût pas entièrement détruite par l'avènement de la modernité, ne persiste que dans les replis «*privés*» de l'activité sociale².

Dans les deux formes de «*contact*» inter-subjectif que nous venons de mentionner, il ne saurait être question de «*technologies*». Chaque sujet y est toutefois engagé directement avec toute sa normativité spécifique, créant une valeur intégrée dans sa constitution particulière : celle-ci devient un «*enjeu éthique*» majeur de la communication.

Une troisième forme de «*communication intersubjective*» ne repose guère sur l'homologie (postulée) d'un rapport identificatoire, ni sur la reconnaissance mutuelle de dette symbolique. Il s'agit plutôt d'une relation spéculaire, faisant appel à un interface, à un plan de représentation dont les propriétés formelles seraient connues d'une part et de l'autre qui servirait de support à l'objectivation expressive. La médiation d'un tel interface rend les images objectivées immédiatement commensurables entre elles, indépendamment de l'hétérogénéité et de l'irréductibilité du vécu subjectif qui y serait représenté. L'exemple le plus fondamental d'un tel interface est le langage, ne serait-ce qu'en raison de son rôle primordial dans la constitution de tout sujet. Il en existe toutefois d'autres, certains produits expressément en vue de réduire à une échelle commensurable les conflits

inter-sujeetifs (et les faire apparaître, par exemple, comme de simples oppositions ou comme des variations d'intensité d'un indicateur quelconque): dans la gestion du social, de telles constructions jouent un rôle de premier plan. Elles deviennent l'apanage des «*arts*» secrétant leur technicité propre et qui aspirent à être reconnus comme des «*technologies du social*»³. C'est le domaine privilégié des divers spécialistes en «*travail social*», «*relations humaines*», «*gestion du personnel*», etc.

Les quelques exemples qui précèdent n'épuisent sans doute pas la richesse sémantique du thème. Ils montrent toutefois la difficulté d'attaquer de front et dans toute leur diversité les problématiques sous-jacentes. En fait, le seul trait d'union qui relie toutes ces questions c'est le fait qu'elles se posent simultanément à divers niveaux de la réalité sociale contemporaine. Il faut donc aller au-delà de leur formulation immédiate, en mettant d'abord entre parenthèses le thème du colloque lui-même, pour essayer de retrouver dans le mouvement plus global qui les engendre, une certaine unité. Il est en effet possible que le sens premier de notre démarche actuelle ne soit que le reflet de la fascination que nous éprouvons face à la puissance des forces que semble libérer le déferlement de ces «*nouvelles technologies*», la même fascination dont Marx s'est déjà fait chantre à l'égard des puissances productives libérées par le capital.

C'est à un tel détour, posant le problème général du destin de la société moderne et de sa dérive vers un ailleurs qu'il nomme post-moderne, que Michel Freitag nous convie. Les quelques remarques qui suivent peuvent être tenus pour des apostilles à son texte, concernant les questions qui nous hantent dans nos propres recherches.

Éclatement du sujet

De la société traditionnelle je ne retiendrai ici que quelques aspects assez généraux⁴. D'abord, l'intégration des rapports sociaux dans un système faisant appel aux diverses formes de communication inter-sujeetive. Encore faut-il remarquer que ce qui y est spécifique ce sont les deux premières formes, à savoir la communion et la réciprocité. Ensuite, la soumission de toute organisation sociale à la domination d'un sujet et, finalement, un principe d'hierarchisation caractérisant son architecture

accompagné d'une tendance à l'internalisation des effets de chaque activité particulière. Les formes de production n'échappent pas à ces règles: le sujet y maîtrise le processus globalement et la technique, inséparable du savoir-faire, ne saurait y acquérir une quelconque autonomie. Elle évolue, certes, mais son changement ne peut être envisagé comme phénomène distinct du perfectionnement du producteur lui-même. Ainsi, face au produit, toute la normativité du sujet, en particulier dans le rapport qu'elle oriente entre les moyens et les fins, est investie dans le processus et se subordonne tout changement. Qui plus est, l'ensemble des effets du processus productif est assumé par le sujet comme partie intégrante de la sphère qu'il domine.

La naissance de la modernité est coextensive avec la transformation du processus productif en production marchande⁵, entraînant du même coup la soumission de l'activité du sujet au mouvement du signifiant monétaire. Dès lors la production n'a plus pour but immédiat l'«œuvre», mais la réalisation du produit sur le marché; le choix des techniques échappe désormais à toute décision du sujet-producteur et tombe sous la coupe des indications du signifiant monétaire. Le fonctionnement de ce dernier, a pour contrepartie la mobilité sociale et spatiale de tous les agents, et par voie de conséquence, la destruction des architectures sociales hiérarchisées. Dans la même foulée, la contrainte à la rentabilité entraîne l'externalisation croissante des fonctions jadis propres aux formes et organisations sociales traditionnelles mais qui sont désormais incompatibles avec leur vocation spécialisée. L'univers social est donc remodelé selon un principe architectural sériel qui préside dorénavant à ses articulation internes et à la compatibilité des éléments qui le compose. L'État lui-même se dépouille - et il est pressé constamment de le faire par des recommandations fort compétentes - de son apparence subjective (le Prince), et se met à fonctionner comme un simple interface assurant la communication entre sujets parcellaires: il médiatise, en particulier, toute forme de l'échange (qui apparaît toujours comme réalisation d'un contrat passé sous l'égide étatique). Pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, l'échange se replie totalement sur lui-même et perd sa capacité d'«obliger» les coéchangistes et de nouer ainsi, entre eux et «*personnellement*», une relation sociale.

L'ensemble de la production revêt de cette façon sa forme moderne d'un processus sans sujet entraînant les sujets parcellaires dans une

dynamique impersonnelle; sa cohérence dépendant exclusivement du mouvement du signifiant monétaire, les buts de toutes les activités privées se définissent d'une manière extérieure aux intentions de tout sujet particulier. La main invisible d'Adam Smith fait perdre au producteur sa capacité originelle d'orienter normativement le processus de production. Les techniques se présentent alors comme un système contraignant avec sa cohérence propre indépendante des intentions de leurs utilisateurs. Leur autonomie à l'égard des sujets s'affirme dans des lois internes d'équivalence et d'ordre : la conceptualisation de la fonction de production, qui apparaît avec von Thünen au début du XIX^e siècle, témoigne de cette mutation. Mais la «production» des techniques n'est pas encore prise en charge par un corps social spécialisé (car elles ne sont pas encore privatisables); elles émergent d'une manière aléatoire comme sous-produit diffus d'activités sociales incontrôlées. L'objet par rapport auquel le sujet-producteur se définit, n'est plus jamais celui sur lequel il trime dans l'immédiat : dans les réseaux des équivalences qui gouvernent désormais autant l'économie que la production désirante, l'objet réel, souhaité, se trouve toujours *ailleurs*, et le sujet n'a à sa disposition que son double, son équivalent. La normativité n'est donc plus pratique; elle acquiert par contre une liberté presque illimitée dans la mesure qu'elle se déploie dans l'espace habité par des objets imaginaires et par des substituts symboliques n'offrant guère de résistance matérielle au désir du consommateur.

Si la puissance technique, la capacité d'assujettir les processus naturels aux buts humains, croît rapidement *localement*, et en tout point du système, le rapport de la société à son Autre, la Nature, devient non maîtrisé : il est gouverné par le déroulement du processus sans sujet global. Sur l'axe historique, l'usage a consacré le terme «*développement*» pour désigner ce processus, dans lequel les sujets parcellaires modifient constamment les conditions d'existence d'autres sujets parcellaires, s'entraînant sans cesse dans un mouvement que personne n'a choisi ni orienté. Le signifiant monétaire induisant un ordre filtrant sur ces mutations et notamment sur le choix des techniques, le développement se présente comme processus cumulatif et renoue ainsi, du moins en apparence, avec le concept de «*Progrès*» des Lumières. Tandis que les sociétés traditionnelles, en maintenant la production sous la gouverne du sujet, réussissaient à maîtriser leur rapport normatif à leur histoire (quitte à en nier l'existence), le développement de la société moderne est un mouvement, en apparence

ascendant, auquel aucun sujet n'assigne de but. C'est dans le cadre de ce mouvement que devient possible de penser l'Histoire comme universelle et de scruter ensuite dans ses lois le mystère des finalités auxquelles elle obéit⁶.

Un deuxième pas est franchi lorsque l'agent de l'innovation, disons l'entrepreneur schumpéterien, cède le pas à l'organisation bureaucratique des unités de production considérables, agissant sous le régime de la concurrence imparfaite (concurrence schumpéterienne). Il devient alors possible de privatiser, ne serait que pour un certain temps (mais lorsque souffle le vent de la destruction créatrice, cela suffit amplement) les fruits du progrès technique et de participer à leur production. Dès lors la technique acquiert non seulement une autonomie fonctionnelle et institutionnelle, mais elle devient à son tour l'objet d'une activité productive spécialisée et ainsi unifiée elle apparaît comme le véritable moteur autonome du développement, donc de l'Histoire.

La perte de maîtrise des finalités dans le processus de production va de pair avec l'impossibilité d'une prise en charge directe de l'ensemble des autres effets de ce processus. Ils sont, pour la plupart externalisés (et rejaillissent ainsi sur d'autres sujets). Ceci augmente considérablement la capacité opératoire des agents mais réduit encore davantage l'étendue de la sphère qu'ils contrôlent effectivement. De cette manière, tant en amont qu'en aval que latéralement, les fins se trouvent séparés des moyens (les uns et les autres n'étant tels qu'en relation avec des sujets distincts). La question des finalités (comme celle de la normativité en général), se détache du support de l'activité pratique de tout sujet particulier. Comme dans l'économie désirante, la réflexion éthique sur le monde social devient une opération abstraite, autonome, cherchant sans cesse quelque principe intangible pouvant fonder, sur une base consensuelle, une sorte de morale positive à l'usage des sujets parcellaires portés par une dynamique qu'ils sont incapables de maîtriser. Comme pour tant d'autres domaines ayant échappé à la domination du sujet, on tente de confier la direction normative des activités sociales à un corps de spécialistes, de préférence coiffés d'une auréole de légitimité scientifique.

Les machines sociales

Dans ce qui précède, une dimension essentielle a été laissée de côté : ce qui est spécifique dans le fonctionnement de la production industrielle moderne, c'est avant tout l'apparition d'un travailleur collectif dont la productivité dépasse la somme des productivités des individus isolés⁷. Dans la manufacture d'épingles d'Adam Smith, il n'est guère question de moyens techniques formidables ni d'application spectaculaire des sciences naturelles: le miracle y résulte de la mise sur pied d'une machine purement sociale, dont les rouages sont les travailleurs eux-mêmes. Le problème technique, tel qu'affronté par la société industrielle, est donc toujours coextensif avec cette technicité tout à fait spécifique des «*machines sociales*»⁸.

Dans le capitalisme classique, le sujet-producteur (le capitaliste) pouvait prétendre encore au contrôle direct de cette machine sociale qu'il absorbait dans sa sphère privée. Mais ceci faisant, il externalisait les éléments incompatibles avec la rentabilité du procès de travail qu'il mettait en oeuvre, marquant ainsi sa dépendance directe à l'égard du signifiant monétaire. Les éléments externalisés tombaient alors sans cesse dans l'espace public (espace immatériel où aboutissent tous les résidus des processus partiels lorsqu'ils sont éjectés de la sphère de domination de tout sujet particulier⁹). Cet espace nécessite, de par sa nature même, une régulation et une gestion spécifiques, sans quoi ses engorgements incontrôlés risqueraient de détruire l'ensemble du processus : la croissance des fonctions régulatrices de l'État, son extension à l'État-providence, trouvent ici leur origine et justification.

La gestion des externalités implique la nécessité de régulariser leur production et induit des limites toujours plus étriquées à la capacité des sujets parcellaires de rejeter celles-ci sur leur environnement. La mince marge de la «*sphère privée*», où s'exerçait encore, grâce à l'externalisation, la maîtrise des sujets parcellaires, se trouve ainsi de plus en plus compromise. Désormais elle se dissout graduellement dans des contraintes réglementaires et, surtout, se heurte à l'affirmation d'autres sujets qui envahissent cet «*espace*» jadis protégé et ne peuvent plus être éconduits sans autre ménagement. Tout se passe ici un peu comme dans le cas du sujet

individuel qui a perdu peu à peu la maîtrise de son corps et de son esprit au profit des spécialistes en santé de tout acabit, détenant dorénavant le monopole normatif tant de sa «bonne condition physique» que des conditions de son bonheur. Sur le plan social une demande similaire cherchera auprès de spécialistes les panacées aux problèmes échappant au contrôle des sujets parcellaires.

La technocratisation du social, la multiplication des appareils et d'interfaces aspirant à harnacher tant l'écoulement des externalités que l'implosion de la subjectivité étrangère dans le fonctionnement des diverses formes sociales, trouve sa source dans ce processus général. Mais le rapport de cette nouvelle «*technologie du social*» aux sciences sociales n'en diffère pas moins de celui qui existe entre la «*technologie*» conventionnelle et les sciences de la nature. Alors que la technologie «*scientifisée*» se bornait à actualiser dans ses opérations les «*propositions générales*» des sciences de la nature (ou encore à adopter, dans la quête de ses propres processus, quelques éléments à la panoplie méthodologique des sciences), les technologies du social sont des créations *suis generis* qui ne doivent rien aux sciences sociales elles-mêmes : à la place de «*propositions universelles*», elles mettent en oeuvre des «*règles d'art*» arbitraires.

Il convient de souligner d'abord le caractère vicariant des techniques sociales relativement à la primauté du discours bureaucratique dont elles s'évertuent de combler le vide existentiel. Le discours bureaucratique constitue sans doute, dans son domaine propre, un ordre de parole très puissante: c'est une parole immédiatement efficace, en fait la seule vraiment démiurgique et magique. Tout ce qu'elle énonce légitimement advient *hic et nunc*, sans aucune autre médiation. De la validité de cette parole, l'État se porte garant au même titre que du pouvoir libérateur du signifiant monétaire. Cependant, si l'efficacité de ce discours parvient à faire naître du néant diverses créatures, elle est incapable de les maîtriser une fois que celles-ci, tel le Golem, essaient d'échapper au contrôle de leur créateur. Le bureaucrate tentera donc d'imposer son contrôle en ritualisant à l'extrême l'ensemble des activités qui échappent à sa magie discursive et la socio-technocratie devient sa pourvoyeuse principale en cette matière.

Nous pouvons supposer donc que le principal motif de ces incessantes manipulations et mises en scène n'est guère la rationalité relative aux buts

que poursuivrait cette ritualisation du social, mais plutôt la réduction d'angoisse que le bureaucrate éprouve face à une réalité qu'il engendre mais qui se dérobe aussitôt à sa volonté. Il est toutefois vrai qu'à mesure que cette rationalité envahit les interstices du corps social, elle parvient à créer un simulacre d'univers fonctionnant selon les lois de ses rituels. Elle met sur pied un réseau gigantesque d'interfaces, où l'activité subjective se réfléchit constamment, permettant des opérations transactionnelles entre les sujets parcellaires. Cet univers aspire donc à accéder pleinement à la réalité, à supplanter tout sujet comme source d'orientation normative, à se poser face à lui comme sa vérité réalisée. Ce programme ne peut toutefois être accompli qu'avec la complicité du sujet lui-même: son succès dépend de la volonté de ce dernier de s'identifier aux images que lui renvoient de tels interfaces et de soumettre ses actions à la discipline de cette rationalité spéculaire. Le caractère symbolique des opérations impliquées rend toutefois peu fiable le fonctionnement de semblables machines sociales et invraisemblable l'hypothèse que le sujet s'égare à jamais dans ce palais de miroirs. Car ce serait bien cette perte, totale et absolue, que nécessiterait le fonctionnement harmonieux d'une machine cybernétique sociale. Or la nécessité de recueillir périodiquement, telle une culture bactérienne, des échantillons de la normativité diffuse des sujets parcellaires, pour l'injecter comme sérum aux endroits appropriés du corps social, témoigne non seulement des ratés incessants de ce mécanisme, mais aussi de l'incapacité plus générale de définir, d'une manière technocratique, des finalités et des règles de conduite¹⁰.

Le problème fondamental posé par Michel Freitag, à savoir la reconstitution d'une totalité subjective transcendante propre à la société post-moderne, peut sembler alors bien utopique. Pour cela, il faudrait que le développement, tel que nous l'avons défini ci-haut, non seulement s'arrête, mais qu'un mouvement vigoureux de totalisation ramène l'ensemble des activités sociales sous la maîtrise d'un sujet qui affirmerait son autorité normative et sa primauté ontologique à l'égard de tous les individus et tous les sujets parcellaires. Rien ne semble indiquer aujourd'hui que nous sommes au seuil d'une telle mutation radicale. Nous pourrions penser également que la multitude des sujets parcellaires se ressaisisse dans un mouvement social anti-technocratique à la Touraine, et que ce «*retour de l'acteur*» nouvelle classe vienne combler le vide normatif actuel. Les quelques réflexions qui précèdent n'abondent certainement pas dans ce sens; elles n'invitent pas

davantage à lier la solution de ce problème de civilisation à une démocratisation plus poussée, qui saurait recréer une version moderne de l'agora antique susceptible de maîtriser la croissance désordonnée de la cité. Mais c'est sans doute de l'opposition des sujets parcellaires à l'éventuelle perte de leur autonomie que viendra la plus forte résistance. Car l'abandon de la maîtrise normative a été compensé par la «liberté» qu'ils ont acquise dans les jeux des flux du désir déterritorialisé. De surcroît, toute tentative de totalisation subjective est désormais suspecte d'une visée carrément totalitaire : si elle réussit dans le futur, il est loin d'être évident qu'elle revêtira l'apparence quelque peu bucolique d'un humanisme planétaire. La modernité, en confiant aux processus sans sujet, impersonnels, le destin de l'humanité, a été ponctuée de luttes pour l'autonomie de sujets parcellaires, quitte à accepter le déficit ontologique que celle-ci implique. Aussi, même si aujourd'hui nous assistons à l'émergence de nouvelles totalisations subjectives¹¹, les ressorts du mouvement dissolvant, limitant les aspirations «totalitaires» du sujet, sont loin d'être épuisés.

NOTES

1. Même si cette forme de communication comporte souvent l'illusion d'une compréhension totale et immédiate. Qu'il s'agit bien d'une illusion apparaît nettement au moment où le Nous se décompose par la rupture d'identification affective à l'objet.
2. L'échange marchand peut être envisagé comme un cas limite de réciprocité, alors que la «dette» devient compensable et les coéchangistes perdent la capacité de «s'obliger» mutuellement et créer ainsi un lien social.
3. Pour asseoir leur légitimité, ces «arts» s'évertuent d'accréditer l'idée de leur ascendance «scientifique».
4. Il est quelque peu aberrant de subsumer sous un seul vocable toute la riche variété des formations sociales ayant précédé la modernité occidentale, en ne les définissant que d'une manière négative par la différence qui les distingue des sociétés industrielles avancées.
5. Une typologie sommaire des processus productifs - en fait une variante du mythe du péché originel - peut être présentée comme suit : a) *processus élémentaire*: il s'agit des formes de production dont la finalité coïncide avec leur déroulement; il n'y a donc ni d'objet, ni produit à proprement parler. b) *processus complexes*: un élément d'un processus primaire est soustrait de la sphère sur laquelle le sujet-producteur exerce son emprise (ceci implique donc un rapport d'altérité) et ce dernier doit introduire une séquence additionnelle non souhaitée en tant que telle, le *travail* pour produire à nouveau cet élément, dont la *consommation* permet de reconstituer le processus primaire.

c) *processus symbolique* : la nouvelle séquence, le travail, ne vise pas directement la reproduction de l'élément manquant, mais la production d'un équivalent offert à l'Autre en vue de sa restitution. Ce dernier type intervient autant dans la production désirante que dans la production marchande, avec des effets analogues quant à la position du sujet.

6. La chute de la vie sociale sous la dépendance d'un signifiant unique rend possible l'émergence des sciences sociales en tant que telles. Tant et aussi longtemps qu'un pan du réel est maîtrisé par un sujet, il est en effet impossible qu'il devienne l'objet d'un savoir scientifique.
7. C'est cette circonstance qui sépare définitivement le travailleur des moyens de production et qui institue définitivement la « domination réelle » du capital sur le travail au sens de Marx dans les Grundrisse.
8. Si toute la culture occidentale en tend à limiter voire à effacer la trace en le naturalisant, ce problème saute aux yeux lorsque les processus productifs industriels sont transposés dans des contextes sociaux qui puisent encore aux cultures précapitalistes.
9. De toute évidence, il ne faut pas le confondre avec l'espace public à la Habermas.
10. Si sur le plan ontologique un tel système accumule des déficits incontournables, il n'en demeure pas moins très efficace. La construction d'interfaces devient, en particulier, une méthode de gestion de problèmes normatifs par leur transposition naturalisante. Ainsi, par exemple, la création d'une zone de libre-échange peut être envisagée comme la mise en place d'une surface opératoire permettant la traduction des choix normatifs de la politique sociale en paramètres purement économiques dont la grandeur est limitée naturellement et d'une manière contraignante par les conditions « *objectives et incontrôlables* » du marché.
11. La montée des nationalismes, les vagues des mouvements régionaux, l'apparition des « *féodalités* » des entreprises et institutionnelles, luttes identitaires de divers groupes sociaux, l'intégrisme religieux, etc.

Penser la technique d'aujourd'hui dans une nouvelle perspective éthique

Nicolas Kaufmann

Département de philosophie
Université du Québec à Trois-Rivières

En matière éthique, le parcours de la littérature qu'inspirent les technologies nouvelles¹ nous laisse perplexe du fait que les contributions qui tentent de répondre aux multiples défis que posent les activités technologiques risquées² sont en grande partie des tentatives répétées pour accoler les doctrines morales reçues à ces nouveaux problèmes. Qu'il s'agisse a) des diverses versions de l'utilitarisme, classiques et néo-classiques, qui inspirent le calcul coût/bénéfice utilisé pour déterminer des standards d'acceptabilité des risques qu'impliquent les technologies nouvelles³; qu'il s'agisse b) de la doctrine des droits dont les prolongements devraient combler des lacunes qui apparaissent à la lumière de technologies qui, soit créent des situations où des individus pourraient subir des torts contre lesquels des droits nouveaux devraient les protéger (droit à un environnement propre, droits à ne pas être génétiquement manipulé, droits qui protégeraient contre le «*genetic screening*», etc.), soit qui procurent les moyens pour réaliser des bénéfices appréciables auxquels des individus réclameraient avoir droit (songeons à des technologies médicales de sauvetage acrobatique, des technologies de procréation qui pourraient faire l'objet de droits; songeons aussi à la revendication de droits pour des embryons *in utero* et *in vitro*, des droits des générations non nées, etc.), le stratagème consiste fondamentalement à préserver ce que les intuitions morales de ces doctrines suggèrent. La même remarque vaut c) pour le contractualisme et autres doctrines de justice qu'on invoque pour garantir un nouvel ordre de répartition des avantages et des désavantages que la révolution technologique contemporaine nous promet, pour remédier surtout

au syndrome de *«pas dans ma cour, mais dans celle du voisin»*, et pour répondre au problème du transfert des technologies dangereuses vers les pays en voie de développement, et une variété d'autres problèmes qui se posent dans le contexte de l'évaluation sociale des technologies et que ces doctrines devraient résoudre. Le même sort est dévolu d) à une variété d'autres doctrines morales traditionnelles, plus marginales celles-ci, comme la doctrine de bienfaisance, la morale du devoir, la doctrine des vertus, que l'on tente de mettre à profit quand il s'agit de savoir, par exemple, si nous avons des obligations morales de protéger des cultures menacées par les développements technologiques, comme dans le cas de cette tribu d'Indiens de Santa Barbara en Californie qui s'était opposée à la construction d'un gazoduc en faisant valoir que le site choisi par les experts se trouvait, selon leur culture et leurs croyances, à l'endroit le plus sacré, c'est-à-dire près de l'intouchable Porte Ouest que doivent emprunter les âmes des défunts pour rejoindre les esprits de leurs ancêtres. Le cas fut traité par des méthodes standards d'évaluation de risque, mais on imagine facilement l'ire que devait provoquer le spécialiste qui tentait de mettre un prix (une valeur) sur la malchance d'une âme à frapper le gazoduc avec une probabilité de 10^{-10} par âme; pour le spécialiste, le risque pouvait sembler négligeable; pour les Indiens, un tel risque était simplement impensable⁴.

Ce sont sans doute les multiples controverses socioscientifiques des dernières décennies et les controverses sociales à propos des technologies risquées qui ont fait sentir la nécessité de mettre sur pied des organismes tels Environnement Protection Agency (EPA), OSHA, OTA..., consacrés au contrôle et à la gestion de ces nouveaux risques. Il s'agit d'organismes dont les objectifs sont, respectivement, de proposer des législations en matière de technologies risquées, d'en fournir la réglementation pour leur gestion, d'arbitrer des conflits qui surgissent à l'occasion de controverses technologiques, d'évaluer l'impact des technologies nouvelles, de produire des standards de réduction de risque.

Le but de cet exposé est d'esquisser quelques arguments à l'effet que ces organismes se trouvent aujourd'hui confrontés à des tâches d'ordre moral qu'ils ne peuvent résoudre dans le cadre des doctrines morales traditionnelles, celles-ci étant littéralement débordées et, dans bien des cas, carrément dépassées quand il s'agit d'éclairer les controverses technologiques d'un point de vue éthique et quand il s'agit de fournir des

balises pour les individus et les institutions qui doivent juger ultimement de l'acceptabilité d'un risque donné, décider à quel niveau il faudrait le réduire et d'établir une répartition équitable et juste d'un ensemble de risques (acceptables par ailleurs) sur les membres d'une population donnée. Pour ce faire, je propose de prendre du recul par un survol rapide des trois révolutions technologiques que l'humanité a franchies, d'en indiquer quelques caractéristiques essentielles en les faisant correspondre à des types de problématisation éthique qui peuvent déterminer le contenu d'une doctrine morale particulière. Mais avant de procéder à cet examen, je voudrais faire quelques mises en garde.

a) Contrairement aux positions des écologistes nostalgiques, j'estime que l'impératif technologique principal, qui vise l'accroissement réel de la productivité en vue de combattre le «*mal malthusien*», a définitivement changé la face du monde et qu'en réalité nous ne sommes pas confrontés à une crise environnementale ou technologique, mais à quelque chose que l'on doit plutôt considérer comme un état permanent avec lequel il faudra apprendre à vivre⁵.

b) Contrairement aux philosophes qui tentent de penser la technique dans la perspective d'une doctrine romantico-religieuse, dénonçant la technique moderne comme une agression provocatrice contre la nature et plaidant en faveur d'un retour à une technologie artisanale, j'estime que la complexité du monde d'aujourd'hui ne peut être réduite par de simples rêveries. Je ne dirais pas que Heidegger est un rêveur, mais son interrogation sur la technique est une interrogation de l'origine et, par là, Heidegger passe à côté d'une véritable interrogation éthique. D'ailleurs, la philosophie de Heidegger ne comporte pas d'éthique. Cela n'empêche pas, cependant, de poser les questions suivantes : À partir de quel moment la puissance d'intervention dans la nature se convertit-elle en volonté de destruction et de spoliation ? Et à quel point un processus enclenché pourrait-il devenir fatalement irréversible ? On a sans doute raison de se demander si le développement technologique effréné contribue effectivement à augmenter le bien-être des humains. Mais il ne fait aucun doute pour moi que le bien-vivre des humains doit être lié à un contrôle progressif de la nature, par des technologies de plus en plus sophistiquées, et que cette idée constitue la légitimation ultime de toute entreprise scientifico-technique,

bien que, pour des motifs divers, elle puisse apparaître comme très problématique.

c) On peut également penser que la problématisation morale de la technologie puisse s'instruire de notre intuition morale. Mais celle-ci, hélas! fait notoirement défaut dans le contexte des questions relatives aux risques et aux controverses technologiques, du fait que ces questions dépassent de loin le niveau de complexité que les simples intuitions pourraient éclairer; celles-ci ne nous semblent malheureusement être d'aucun secours en cette matière. Et, comme les intuitions morales des uns contredisent bien souvent celles des autres, elles ne feraient qu'accentuer les conflits⁶.

En examinant les trois révolutions technologiques, je voudrais illustrer l'idée d'une correspondance entre les possibilités techniques et l'espace d'action qu'elles ouvrent, d'une part, et la problématisation du statut moral de ces actions, c'est-à-dire la forme de l'éthique, d'autre part.

1) La première révolution technologique, la **révolution agraire** (au 8^e s. av. J.-C. environ) est marquée par l'invention d'outils technologiques comme prolongement du corps humain, outils qui commandaient le mode de production artisanal. Il s'agit d'une technologie qui satisfait la subsistance immédiate; les actions techniques correspondantes sont des actions à effets immédiats dont les répercussions sur une communauté restreinte (famille, tribu) sont directement perceptibles. Corrélativement, la pensée éthique se trouve limitée à un **micro-domaine** dans la mesure, précisément, où les dimensions espace/temps d'une action, la prévisibilité de ses effets et le pouvoir de contrôle des individus sont limités. L'éthique dominante à cette époque est en conséquence une éthique **domestique** et les maximes pour la bonne vie et une vie vertueuse ne dépassent pas ce micro-domaine. Les effets des actions sur ce qui n'est pas humain ne devaient pas, en principe, avoir une signification éthique, puisque cela n'était pas problématique. Les vertus de justice, de charité, de bienveillance et les principes qu'on pouvait formuler à leur sujet valaient pour soi-même et ses voisins; l'éthique était orientée d'après l'ici et le maintenant, elle n'était pas orientée vers l'avenir.

2) La révolution industrielle (18^e siècle) invente, grâce à la nouvelle alliance entre le savoir théorique et la technologie artisanale, l'outil mécanique qui incorpore la source d'énergie fournie autrefois par le corps humain; les humains en gardent cependant le contrôle. Le mode de production correspondant est industriel et, dû à des circonstances particulières, capitaliste. Le mode de production de la révolution industrielle, qui permettait des économies d'échelle, élargit la sphère de la problématisation éthique à un **méso-domaine**; l'éthique se trouvait essentiellement liée à des questions économiques de la production et de la répartition des biens, des revenus et des pouvoirs entre les classes sociales fonctionnelles (rente, salaire, capital), liée aux problèmes du partage entre le privé et le public. Les différentes doctrines morales qui voient le jour, à savoir l'utilitarisme (de Bentham à Siedgwick et à Rawls), la doctrine des droits (de Locke à Montesquieu et à Dworkin) et le contractualisme (de Hobbes à Rousseau et à D. Gauthier) tentent de répondre aux problèmes qui se posaient dans le contexte de ce mode de production.

3) La révolution technologique à laquelle nous assistons aujourd'hui, révolution **cybernétique** ou révolution **informatique**, peu importe le nom que nous lui réservons, est caractérisée par l'apparition d'outils qui sont des automates et qui intègrent la fonction de contrôle. Ils représentent un prolongement du système nerveux central et de l'intelligence humaine; ils s'inscrivent dans la trajectoire d'un processus d'autonomisation progressive. Il s'agit de machines qui produisent des machines qui à leur tour produisent davantage de marchandises grâce aux énormes dispositifs technologiques qui deviennent de plus en plus opaques aussi bien pour leurs concepteurs que pour le grand public. Deux indices choisis dans le secteur chimique peuvent suffire pour nous en convaincre. 1) Pour une entreprise chimique de complexité élémentaire, 80% seulement des défaillances possibles sont explicitement identifiées; ce chiffre baisse de manière constante à mesure que la complexité s'accroît (Consultancy, 1986). 2) Le secteur chimique a produit au-delà de 70 000 molécules chimiques artificielles, et il faut compter aujourd'hui par milliers les molécules artificielles qui entrent chaque année dans la biosphère. Dans la majorité des cas, personne n'est en mesure de dire qu'elles n'ont pas d'effets cancérigène, tératogène ou mutagène. Vouloir lever cette incertitude représenterait des coûts que nous ne pouvons tout simplement pas payer, du moins selon l'avis du directeur de

la Environment Protection Agency (EPA), William D. Ruckelshaus⁷. Les dépenses consenties par les pouvoirs publics, pour la seule gestion des risques technologiques, ont été estimées par Hohenhemser et Kasperson (1982) pour le début des années 1980 à un montant qui se situe entre 179 et 283 milliards \$ US. Étant dans l'impossibilité de défrayer les coûts pour connaître les effets de ces substances, ce qui exigerait dans chaque cas des années de recherches pour plusieurs équipes, nous n'avons qu'à attendre qu'elles s'infiltrant quelque part dans le processus reproductif, ou qu'elles «*aboutissent*» dans des histoires d'horreur, comme celles à propos de Porto Rico, du Love Canal, etc.

Et pourtant, cette technologisation se veut porteuse de promesses inouïes : promesses de libération pour rendre les humains immortels⁸. Promesses qui deviennent douteuses quand on remarque que, pour maintenir le dispositif technique en marche, ce sont maintenant les machines qui doivent prier «*donnez-moi mes consommateurs quotidiens*». (La publicité s'en chargera.) Promesses suspectes, quand on constate que c'est la technique qui fournit l'impératif moral, en ce sens que ce que la technique peut faire, cela doit être fait; que les besoins créés par le progrès technologique doivent à tout prix être satisfaits. Mais, si nous n'oublions pas que la trinité technocratique est constituée par la sainte alliance des scientifiques, généraux et capitalistes, les besoins en cause deviennent franchement grotesques à partir du moment où l'on se rend compte des formidables progrès de la technologie de la mort, qui contribue à satisfaire les besoins de l'appareil technique, grotesques parce que ce progrès conduit, en principe du moins, à un état où il ne doit plus exister de besoins, grotesques surtout quand on pense que nous en sommes les complices qui protestons, le cas échéant, quand nous apprenons que les acheteurs de ces engins meurtriers s'en servent effectivement. Les promesses de cette technologie deviennent complètement absurdes quand, pour se réaliser, elles doivent s'inscrire dans le cycle infernal où l'on fait dépendre la survie même de notre planète précisément de ce genre de progrès technologique. Nous tentons pourtant de nous engager fébrilement dans cette voie du progrès, tout en cherchant désespérément à le légitimer. Ne sommes-nous pas dans la situation de l'accusé des Mille et une nuits, à qui le despote avait promis la libération s'il parvenait à dévorer 1000 pains en une heure et qui, malheureusement, ne pouvait avoir un tel appétit, ce qui lui fut fatal? Curieusement, les humains eux-mêmes s'offrent

aujourd'hui un tel choix, signe d'un dérapage que l'on pourrait attribuer à l'absence d'orientation morale (ce dont je discuterai plus loin).

Ce qui caractérise globalement la succession des trois révolutions technologiques, c'est l'élargissement progressif de notre espace d'action grâce aux outils technologiques propres à chaque étape. La trajectoire est celle d'une concentration extraordinaire de notre puissance d'intervention, aussi bien dans la nature que dans les affaires humaines où le mot d'ordre de la technologie du comportement est celui de «*behavioral control*» qui va du simple conditionnement à la torture médicale, en passant par des techniques de modification de la personnalité grâce aux remèdes psychotropes faisant partie de l'arsenal psycho-pharmacologique. Ce mouvement de concentration se dessine à la fois dans les secteurs technologiques qui sont «*power intensive*», c'est-à-dire dans les secteurs qui demandent un accroissement et une concentration considérables d'énergie en un moment précis du temps (par exemple, les technologies d'accélération de particules et de lancement de fusées, etc.) et dans les secteurs qui sont «*complexity intensive*» demandant une organisation technologique, à la fois fortement concentrée en ce qui concerne les mécanismes de contrôle par informatisation, et décentralisée au niveau de la production⁹.

Avec les développements technologiques contemporains, que je n'ai pas besoin de vous dépeindre davantage, l'éthique est sollicitée pour s'ouvrir à un **macro-domaine**, car elle doit embrasser maintenant des problèmes jamais rencontrés auparavant, comme ceux de la survie de l'espèce humaine, ceux de l'exploitation technologique jusqu'à épuisement des ressources naturelles (par l'érosion des sols arables), ceux de la responsabilité humaine envers la nature que nous pouvons engager dans un processus de déséquilibre irréversible, comme les problèmes que posent les bombes à retardement (désastres nucléaires, effet-serre) qui menacent les générations futures proches et lointaines. En un mot, il appartient à l'essence de notre existence technique de vivre à une époque qui ne sera pas sitôt révolue, qui risque de laisser des marques indélébiles et qui est peut-être la dernière. Cet état de chose induit une problématisation éthique tout à fait nouvelle et commande une éthique résolument orientée vers l'avenir, impliquant droits et obligations de savoir et de prévoir.

Ma question est maintenant la suivante : quelles sont les réponses que pourraient nous donner les doctrines morales reçues? Je soutiens la thèse que ces doctrines se trouvent dépassées par les événements et sont incapables de donner des instructions, en termes d'obligations et d'interdictions pour les individus et les institutions appelés à traiter et à arbitrer les controverses technologiques, incapables de répondre à la problématisation éthique que ces controverses engendrent. Nous avons besoin d'une **éthique du risque** mieux accordée au rythme des changements technologiques. Les considérations critiques qui suivent s'inscrivent dans le contexte des problèmes que posent surtout les activités technologiques risquées; le but est d'identifier les écueils qui guettent les doctrines morales traditionnelles.

A) Impasse de la doctrine des droits : La problématique que je viens d'évoquer a donné lieu à une sensibilité nouvelle pour des droits, laquelle sensibilité conduit à la revendication de toutes sortes de droits, parfois extravagants, qui devraient protéger les victimes potentielles contre les risques technologiques. Mais il n'est pas évident qu'il soit possible de ramener les revendications de ces nouveaux droits à des droits fondamentaux bien établis, comme le droit à la vie, à l'intégrité physique, à la liberté d'expression, etc., de telle sorte qu'ils créeraient des obligations et des interdictions déterminées (par exemple, l'interdiction d'imposer des risques à des générations futures) qui incombent à des individus également déterminés. D'une part, il y a des droits fondamentaux qui impliquent corrélativement l'obligation de ne pas créer de torts. Mais on reconnaît, d'autre part, le droit de choisir les risques que l'on veut courir pourvu, qu'en ce faisant, on ne porte pas atteinte aux libertés d'autrui.

Certains auront l'intuition qu'en créant et en imposant des risques, on met quelqu'un en danger et qu'on lui cause alors des torts¹⁰. Cela semble clair si le tort est créé, c'est-à-dire quand il y a déjà des victimes identifiées : un droit a été possiblement violé et la responsabilité légale pourrait être invoquée. Mais quand l'expert nous dit que la probabilité d'une fatalité, potentiellement désastreuse, est de l'ordre de 10^{-6} (= taux de mortalité par accident naturel), il s'agit d'un billet acheté à une loterie, mais dont le tirage n'a pas encore eu lieu; vous n'êtes pas encore «riche», c'est-à-dire morts, brûlés, cancéreux, paralysés...; personne n'a encore subi de torts, si ce n'est de craindre éventuellement pour sa peau. Mais essayez donc

de revendiquer un droit quelconque pour vous protéger contre la source de cette anxiété! Vous pouvez réclamer une compensation pour perte de jouissance de vie, mais seulement quand un autre tort vous a été effectivement infligé.

Mais l'idée que des victimes potentielles particulières auraient un droit à ce qu'on ne leur impose pas de risques est problématique à plusieurs égards. Tout d'abord, qui sont les victimes pour un risque à faible probabilité? Nous tous? Dans le cas d'un risque professionnel avec la probabilité égale à 1 qu'il y ait 1 mort pour 1000 ouvriers par vie de travail, les victimes potentielles couvertes par ce droit seraient-elles l'ensemble des individus qui seront à jamais exposés à ce risque? Et dans la mesure où les victimes potentielles sont des générations futures littéralement inexistantes, le problème est plus sérieux encore, puisque les entités inexistantes ne peuvent guère être titulaires de droits. De toute manière, l'intuition morale s'inspirera plutôt de la question proverbiale qui demande pourquoi nous ferions des sacrifices pour les générations futures qui, elles, n'ont jamais rien fait et ne feront jamais rien pour nous, ajoutant que les absents ont toujours tort; ils prendront ce qui reste.

La doctrine des droits semble surtout inapplicable à des cas du genre suivant. Supposons qu'un produit ait été manufacturé en respectant tous les standards en vigueur au moment de la fabrication, et que le produit conduise, 10 ans plus tard, à des conséquences désastreuses créant de manière tout à fait imprévisible des torts considérables (on peut penser à l'industrie de l'amiante) que le manufacturier, qui n'était pas négligent, n'avait nullement l'intention de causer. Les victimes réelles pourraient-elles invoquer des droits qui auraient été violés il y a dix ans par le fabricant, des droits qui constitueraient une justification morale pour qu'on oblige la firme à payer? Supposons, pour durcir le cas, que 20 firmes aient fabriqué le produit (dans les mêmes circonstances que celles de l'exemple précédent), mais qu'on ne sait pas laquelle a mis sur le marché les quelques pilules fatales qui ont causé des centaines de morts. Y aurait-il des droits en vertu desquels nous serions moralement justifiés de faire payer toutes les firmes? La doctrine des droits ne semble pas éclairer des situations de risque de cette nature.

Si notre intuition semble suggérer qu'un risque avec de très faibles probabilités est acceptable, cela pourrait s'expliquer ou se justifier à partir du principe¹¹ :

(Pd) : Il doit être permis de créer et d'imposer un risque qui entraînerait des torts pour des individus, à condition que la probabilité de l'occurrence de l'événement fatal soit faible.

Stricto sensu, un tel principe est «*self-defeating*», car s'il s'agit d'un principe impartial, comme cela est exigé pour un principe d'ordre moral, ce même droit devrait être accordé à tous. Mais, si un nombre suffisamment élevé d'individus se réclament de ce droit et agissent en conséquence, cela augmenterait forcément la probabilité que l'événement fatal se produise. Le seuil critique serait dépassé. L'application même du principe conduirait donc à la prohibition de l'application de ce même principe par tous. La seule réponse à cette difficulté consisterait à imposer une restriction à l'application du principe en fonction d'autres considérations que celles concernant les droits, en invoquant, par exemple, des conditions concernant la nature et la taille des bénéfices. Mais alors, à moins de formuler un droit ad hoc, on se placerait sur le plan de l'utilitarisme.

Finalement, dans le contexte des controverses technologiques, la doctrine des droits aboutit souvent à une rhétorique stérile et semble conduire à une véritable inflation des droits, allant du droit de respirer de l'air pur au droit des embryons à ne pas subir les risques d'une congélation, en passant par une variété de droits pour des individus inexistantes (les générations futures ou des personnes potentielles), même des droits pour les animaux, les arbres et les montagnes¹². Cette prolifération peut conduire à des conflits entre les droits, si ce n'est à des risques de conflits sociaux tout court.

B) La doctrine utilitariste semble être mieux placée que la doctrine des droits. Le cas célèbre de Ford Pinto¹³ illustre de façon particulièrement éloquente l'application d'une version particulière de la doctrine utilitariste à un risque technologique. La question de savoir s'il fallait adapter le prototype de Pinto au standard 301 proposé par la NHTSA (mais pas encore en vigueur) et retarder ainsi la production, ou procéder à la production du

nouveau modèle en sachant qu'on exposera des individus à des risques significativement plus élevés en cas d'accident, autrement dit, la question de savoir si le risque identifié était acceptable fut tranchée par la méthode ACR/B¹⁴. Ford a estimé que la modification requise pour satisfaire le standard 301, et donc pour diminuer le risque, s'élèverait à 11\$ par voiture. Comme la firme planifiait de produire 11 millions de voitures et 1,5 million de camionnettes, les CR étaient : 12,5 millions X 11\$ = 137 millions \$. Les bénéfices totaux (180 brûlés morts, 400 brûlés graves, et 2100 Pintos détruites) furent estimés en accord avec les données de NHTSA à 49,5 millions \$. Les coûts dépassant de loin les bénéfices escomptés, Ford y trouvait le principal motif pour sa décision. Pour l'économiste moraliste Milton Friedman (1970), Ford était moralement justifié, car la seule responsabilité sociale d'une entreprise et de ses gestionnaires est de tenir la promesse faite aux actionnaires de maximiser leurs dividendes et aux clients, de vendre au meilleur prix possible dans les circonstances, ainsi que de respecter scrupuleusement les lois. Le progrès n'est pas gratuit, il faut que quelqu'un paye. Les consommateurs demandent aux entreprises de maintenir les coûts au plus bas niveau possible. Ils ne voudront pas payer plus cher. Ultimement, la responsabilité incombe au consommateur et non à l'entrepreneur. La morale qu'enseigne l'utilitariste qui calcule le coût-efficacité de la réduction de risque est de suivre scrupuleusement le principe que les bénéfices doivent être au moins égaux aux coûts et d'accepter en conséquence le risque qu'un certain nombre supplémentaire de vies soient fauchées. Cela s'appelle «*suivre l'intérêt de la firme*». La moralité que préconise Friedman pour les risques technologiques correspond à la version «sectaire» de l'utilitarisme. Mais pourquoi les firmes auraient-elles le privilège de maximiser leur utilité nette et de déterminer de la sorte ce qu'est «the right number of victims» - dicit Friedman? Le camp qui s'oppose aux vues de Friedman, dont la OSHA, estime que la vie des individus, parce que sacro-sainte, ne peut faire l'objet d'un tel calcul, et que de mettre des \$ sur une vie est totalement inacceptable. Une telle objection indique qu'on procède à un autre calcul des coûts et des bénéfices. Je ne prendrai pas position ici sur la manière dont la doctrine utilitariste devrait déterminer la valeur d'une vie (ce que présuppose tout calcul coût-bénéfice¹⁵), la valeur d'une vie à 20, 50, 75 ans, de combien la valeur diminue-t-elle avec un cancer à 40 ans, l'amiantose à 55 ans. Il doit sans doute être possible d'estimer ces valeurs, même pour ceux qui disent que la vie n'a pas de prix; ils disent cela quand il s'agit de la leur et non de celle des autres. Et parmi des

compensations accordées par les tribunaux, la méthode du salaire espéré (avec un taux d'escompte, en quelque sorte un «taux de rabais»), la méthode préconisée par l'approche de capital humain, la méthode de WTP («*willingness to pay*» pour sauver X ELYS -«*expected life years*», augmenter des QUALYS - «*quality adjusted life years*» -, épargner des EDRA -«*equivalent days of restricted activity*» - et pour calculer les paramètres du LEI - «*lifetime efficiency index*»), l'une ou l'autre pourrait se révéler plus appropriée à des situations de risque. Il reste que tout calcul utilitariste qui sous-tend le calcul CR/B suppose une forme de quantification des valeurs en jeu, la valeur de la vie y comprise¹⁶.

Ce que demande le principe utilitariste («*conséquentialiste*») est contenu dans le principe suivant :

(Pu) : Choisir, parmi les options (risquées), celle qui maximise l'utilité totale des conséquences pour l'ensemble des individus concernés par l'activité technologique en cause.

Qui sont ces individus et quelle serait leur utilité, notamment dans les cas où il pourrait s'agir, par exemple, de générations futures distantes pour lesquelles nos technologies (les déchets) représentent des bombes à retardement? L'utilité des personnes inexistantes n'est-elle pas nulle? Si elle n'est pas nulle, quel taux d'escompte s'applique dans un futur éloigné? Ce sont des questions auxquelles l'utilitariste ne peut guère répondre pour le moment.

Par ailleurs, il peut paraître répugnant de monnayer la vie, la mort, la santé, un handicap, etc., ce que nous exprimons quand nous disons de quelqu'un qu'il se prostitue (aux sens littéral et figuré), ou qu'il achète les votes, c'est-à-dire la liberté d'expression, ou quand nous conseillons à un riche collègue économiste qui se plaint de manquer d'amis qu'il s'en achète donc quelques-uns. À mon avis, la quantification requise pour l'ACR/B ne peut et ne doit pas avoir le dernier mot; elle sert cependant de tremplin pour formuler des revendications à la réduction de risque, revendications que les citoyens peuvent ainsi exprimer plus clairement. Mais quand les controverses technologiques font intervenir des questions de répartition (juste et équitable) des risques, la doctrine utilitariste se révèle être particulièrement vulnérable. En effet, il est facile de comprendre que

l'utilité totale peut être maximisée en imposant à quelques individus des risques sévères pour que tous, ou la majorité, en bénéficient davantage. Si je passe un mauvais «quart d'heure» chez le dentiste afin d'avoir la paix durant deux ans et maximise de la sorte l'utilité totale, dans ce cas, je suis à la fois le sacrifié et le bénéficiaire. Mais l'utilitarisme (simple) ne fait pas de différence entre cette situation et celle où les bénéficiaires et les sacrifiés ne sont pas identiques. Cela répugne à notre intuition. L'utilitariste doit donc répondre à la question : à quelles conditions des bénéfices à long terme pour la majorité ont préséance sur les souffrances présentes de quelques individus? C'est ainsi que se pose la question dans le contexte de risque technologique. L'utilitarisme n'est guère en mesure de répondre.

C) C'est avant tout pour traiter des questions de répartition des risques sur une population donnée qu'on a recours à la **doctrine contractualiste**, principalement à celle de Rawls (1971) et, moins fréquemment, celle de Gauthier (1986). Les deux auteurs ont formulé des principes qui pourraient servir de guide en cette matière.

(PR) : Il faut répartir les risques (jugés acceptables par ailleurs) de telle sorte que la répartition maximise les avantages du moins avantagé.

Le principe proposé par Gauthier pourrait être un principe d'arbitrage dans des controverses technologiques où les individus impliqués (ou les parties contractantes) ont des intérêts et des revendications divergents. Il se formule de la façon suivante :

(PG) : Le point d'arbitrage correspond à celui de la concession relative minimax¹⁷.

Les deux approches se heurtent à une difficulté principielle qui tient à la question suivante¹⁸ : Comment le contractualiste réglerait-il le litige¹⁹ entre un groupe A dont les membres sont fort modestes et se satisfont de peu, mangent des noix qu'ils cultivent et, plutôt que de regarder la télévision, s'extasient devant le coucher du soleil, et le groupe B dont les membres ont besoin de grandes quantités d'énergie, d'industries de haute technologie et qui planifient en conséquence la construction d'un réacteur nucléaire et d'autres dispositifs techniques, par exemple un dispositif qui

fonctionne à très haute pression dans le voisinage de A? Les membres du groupe A perçoivent ces installations comme des risques additionnels importants et inutiles, dans leur perspective. Mais du fait que le groupe B puisse tirer grand avantage de ces installations pour s'enrichir substantiellement (sans craindre les risques), il serait en mesure d'offrir, dans la ligne du principe de la concession relative minimax de Gauthier, une compensation pour tout tort que le groupe A subirait éventuellement. B pourrait ainsi solliciter la coopération de A. Mais les membres de A peuvent raisonnablement accepter une compensation et faire ainsi une concession à la condition seulement que cette compensation les place dans une position aussi bonne qu'ils auraient pu atteindre sans le risque nouveau que représentent les installations planifiées par B. La question est donc de savoir si une compensation (pour le risque) est rationnellement acceptable pour A. Si le tort à compenser par B est la crainte (l'anxiété ou même l'angoisse) qui suit les membres du groupe B pour le reste de leur vie à cause justement de la seule présence du risque que crée B, alors il est impossible (ou irrationnel) de se faire compenser pour cette souffrance, puisque la compensation offerte ne pourra jamais ramener les victimes, le groupe A, à la position qu'elles auraient pu occuper (c'est-à-dire une vie sans peur et sans crainte) si B n'avait pas créé de risques nouveaux. Compenser pour un état de peur permanent n'est pas possible, puisqu'il n'existe pas de substituts. Si quelqu'un a peur, il ne sert à rien de lui offrir des biens autres que ceux qui lui procurent la sécurité, et cela signifie qu'on ne lui impose pas ce risque. Il s'agit d'une situation de «no trade-off» et de «no-bargain». Les membres du groupe B se plaindront sans doute que le veto de A les frustre et les prive de bénéfices importants. Mais c'est une situation de match nul, à moins que les parties se trouvent forcées de reconnaître que le manque même de coopération pourrait entraîner des conséquences plus désastreuses que l'anxiété pour les uns (avec un risque nouveau) et la perte de jouissance pour les autres (sans ce risque).

Si les trois doctrines morales auxquelles j'ai fait appel font problème dans le contexte des activités technologiques risquées, on doit se demander si des doctrines pourraient être substantiellement révisées et quelles indications nous aurions pour procéder à cette modification. Pour cela il faut tenter de faire un diagnostic de l'échec que subissent les doctrines en cause dans le cas qui nous intéresse, il faut poser la question de savoir quelle pourrait être la source des difficultés que rencontrent les doctrines

passées en revue. Deux avenues peuvent être explorées. Il se peut que l'insuffisance de chacune soit attribuable à ce que ces doctrines soient appliquées séparément quand on pourrait éventuellement trouver un cadre à l'intérieur duquel les trois pourraient se combiner. Je ne prendrai pas ici cette approche²⁰ dont j'ai traitée ailleurs, mais je ferai l'hypothèse que l'échec puisse être attribué en partie au fait que ces doctrines opèrent avec des principes qui concernent, à des degrés variables, la manière dont nos actions affectent des personnes particulières, y compris les personnes futures/potentielles, notamment par les risques que nous renvoyons dans l'avenir. Suivant l'expression heureuse de Derek Parfit, ce sont des «*person-affecting principles*». Ils requièrent, pour leur mise en oeuvre et leur application, un haut degré de détermination des bénéficiaires, victimes et titulaires de droits, dont on doit pouvoir spécifier les utilités, préférences, intérêts et revendications à propos des effets qu'ont les activités technologiques envisagées. Les trois doctrines demandent, à des degrés variables, de telles précisions. Or, la détermination des bénéficiaires et victimes ainsi que leurs caractéristiques pertinentes peut faire chroniquement défaut, comme cela appert dans les cas mentionnés ci-dessus qui mettaient en évidence l'étendue des incertitudes qui sont le propre de beaucoup d'activités technologiques risquées. Certes, il n'y a pas impossibilité, mais dans la mesure où de telles activités ont des effets latents, cumulatifs (à cause d'agents multiples), à long terme et, au compte-gouttes, imperceptibles, les indéterminations concernant les personnes sont grandes, et plus on s'éloigne du présent, plus le problème s'aggrave. Comme les contributions d'agents multiples à un éventuel désastre sont plutôt impersonnelles, les principes qui devraient couvrir de telles situations devraient être des principes impersonnels. Le fait évoqué est particulièrement important quand de tels effets ne sont pas dus à ce qu'un agent fait personnellement, mais à ce que beaucoup d'agents font ensemble et quand l'effet de l'action de chacun est indiscernable, donnant lieu à des effets cumulatifs impersonnels. La question de savoir si mon action crée des torts à quelqu'un, n'a plus guère de sens, comme il est inutile de demander, à l'occasion d'une élection, si mon vote a fait élire le candidat²¹.

Parfit montre très bien l'effet pervers que peuvent produire des «*principes affectant des personnes*» dans une série d'exemples, dont le suivant : Si j'ajoutais un litre à la quantité d'eau qui sera distribuée à des milliers de personnes assoiffées dans le désert, la goutte d'eau

supplémentaire que recevra chacun ne donnera pas de bénéfice perceptible; je n'aurais donc aucune obligation morale de me départir de ce litre d'eau, conformément à un principe que pourrait considérer un utilitariste : (P) la misère des personnes concernées n'est ni plus ni moins misérable aussi longtemps que la personne affectée ne perçoit pas le changement (une modification de l'utilité pour elle). De telles idées s'avèrent particulièrement insidieuses dans les contextes qui nous intéressent. Je suppose que le lecteur peut facilement trouver des applications où (P) devient franchement inacceptable.

Quant aux problèmes liés aux générations futures auxquelles nous transférons des risques, un utilitariste ou un contractualiste opérant avec des *«principes affectant des personnes»* pourraient certes songer à ce que nous les compensions d'avance pour les risques imposés en leur transférant une partie des richesses accumulées grâce à notre puissance technologique. Mais comment ces doctrines nous indiqueraient-elles les sacrifices que nous serions obligés de faire? Certains n'hésiteraient pas à se demander en quoi il y aurait tragédie morale si nous devions réussir à épuiser complètement ces ressources dans un avenir plus ou moins proche de telle sorte que la vie humaine pourrait disparaître. Après tout, on peut penser que dans quelques milliards d'années le soleil aura de toute façon cessé de briller pour les humains, à moins qu'ils n'aient réussi à s'échapper dans un autre système solaire.

Le problème de l'obligation morale envers les générations futures, problème qui se pose de manière particulièrement aiguë à la lumière de nos capacités technologiques, nous met aux prises avec l'intrigant paradoxe que Parfit illustre dans l'exemple suivant. À qui ferions-nous du tort (demanderait un utilitariste, un contractualiste ou un supporteur de la doctrine des droits) en choisissant, par exemple, une politique d'exploitation destructrice des ressources, laquelle politique affecterait fort probablement la composition des générations futures/potentielles?

Si l'on pense que des torts seraient infligés à ceux qui ne pourront pas voir le jour, mettons dans 3 000 ans d'ici, précisément à cause d'une telle politique, il faudrait alors montrer comment ceux-ci pourraient en souffrir. Peu importe le choix que nous ferions, par exemple, entre une politique d'exploitation destructrice et une politique conservatrice des ressources

pouvant avoir un impact sur la composition des populations futures, car il est insensé de dire que ceux qui naîtront seraient dans une situation meilleure ou pire qu'ils n'auraient été si nous avions choisi différemment, puisqu'un choix différent aurait conduit à l'existence d'autres individus. Il y a un problème, parce que l'identité des personnes concernées par notre choix, et dont les trois doctrines ont besoin pour le traiter, fait défaut. Ces doctrines peuvent répondre à ce problème dans les deux sens, c'est-à-dire qu'elles n'ont pas de réponse. Elles rencontrent cette difficulté parce que l'identité des personnes ne peut être établie.

Si j'ai réussi à mettre en cause le type de principes moraux appliqués dans les controverses technologiques, et si ces principes et les doctrines auxquelles ils appartiennent sont effectivement dépassés, il faudrait alors montrer par quoi on peut les remplacer. Malheureusement, je ne suis pas en mesure de répondre à cette question. Je sais seulement que si ces nouveaux principes ne prennent pas pour sujets des personnes qu'on voudrait rendre meilleures, ils viseront plus modestement à instaurer un monde meilleur.

Bibliographie

Altham, J.E.J. «*Ethics of Risk*». *Philosophical Review*, 20 (3), (1984) : 15-29.

BEAUDRY, René. «*An Overview of Risk Assessment and the Legal Process*» dans *Risk/Risque*. A Symposium on the Assessment and Perception of Risk to Human Health in Canada/Colloque sur l'évaluation et la perception des risques à la santé au Canada. Ottawa, The Royal Society of Canada/La Société royale du Canada (1983). Pages 191-201.

CONSULTANCY, J.C., Ltd. *Risk Assessment for Hazardous Installations*. Published for the European Communities, Oxford/New York, Pergamon Press, 1986.

FRIEDMAN, Milton. «*The Social Responsibility of Business Is to Increase Its Profits*» reproduit dans : SNOEYENBOOS, Milton et al., eds. *Business Ethics, Corporate Values and Society*. New York, Prometheus Books, 1983. Pages 73-79.

GAUTHIER, David. *Morals by Agreement*. Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

GREER, William. «*The Value of One Life?*». *Forum*, New York Times, juin 26, (1985): 1.

HARE, Richard M. *Moral Thinking*. Oxford, Clarendon Press, 1981.

- HOHENHEMSER, C. et J. KASPERSON. *Risk in the Technological Society*. Boulder, CO Westview Press, 1982.
- KAUFMANN, J.N. «*Éthique et prise de décision en contexte de risques technologique*». *Éthica* 2, (1990) : 65-91.
- HAUFMANN, J.N. «*L'évaluation sociale de technologie : pour une éthique du risque*». *Technologie de l'information et société*, 1, 1 (1988) : 41-57.
- NOTZICK, Robert (1974). *Anarchy, State and Utopia*. London, Blackwell, 1974.
- OLSON, Mancur. *The Logic of Collective Action*. Cambridge MA, Harvard University Press, 1973.
- PARFIT, Derek. *Reasons and Persons*. Oxford, Oxford University Press, 1984.
- RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Cambridge MA, Harvard university Press, 1972.
- RESCHER, Nicolas. «*The Environmental Crisis and the Quality of Life*» dans Barry Vincent. *Moral Issues in Business*. Belmont, Wadsworth Publishing Company, 1986. Pages 432-36.
- SNOEYENBOS, Milton et al., éd. *Business Ethics, Corporate Values and society*. New York, Prometheus Books, 1983.

Notes

1. Cette expression est employée ici de manière tout à fait générale et ne désigne aucune technologie en particulier.
2. J'ai traité ailleurs de l'idée de risque qu'il faut prendre en considération dans les contextes technologiques dans Kaufmann, 1988.
3. Depuis l'interprétation par des tribunaux de la section 102 (2) (c) du *National Environment Policy Act* des États-Unis qui interprète la clause légale de «*risque raisonnable*» en termes d'équilibre des coûts de risque et des bénéfices, l'analyse par comparaison des coûts d'un risque et des bénéfices (ACR/B) est devenue la méthode principale que suivent la plupart des agences de réglementation en Amérique du Nord en matière de risque technologique. C'est également par cette méthode que procèdent les entreprises, laquelle méthode est clairement biaisée par l'utilitarisme.
4. R. G. Kasper, «*Real Versus Perceived Risk : Implications for Policy*» dans G. Goodmann et W. P. Rowe éd. *Energy and Risk Management*, London, Academic Press, 1979.
5. Nicolas Rescher (1974) a développé cette idée il y a longtemps déjà.
6. Hare (1981) expose de semblables vues critiques sur la portée des intuitions morales.

7. W. D. Ruckelshaus, «*Risk in a Free Society*», *Risk Analysis*, 4, 3 (1984) : 157-162.
W. D. Ruckelshaus, «*Science, Risk and Public Policy*», *Science* 221, (1983) : 1026-1028.
8. Pensons au projet de Minsky de «*scanner*» un cerveau humain pour copier la totalité de l'information qu'il contient pour en fabriquer une réplique sur disquette qu'on pourrait continuer à faire fonctionner une fois l'original (le cerveau de Minsky, disons) enterré.
9. Une «*usine*» de fabrication peut se répartir à travers le monde entier. Par exemple, les «*puces*» pour une ordinateur sont conçues sur la côte Ouest du Pacifique où l'on trouve l'intelligence technique supérieure; le montage des «*puces*» se fait à Hong Kong ou en Corée du Sud où se trouve la main-d'œuvre bon marché; les boîtes en plastique sont fabriquées en Afrique du Sud et l'assemblage est réalisé dans une usine complètement robotisée en Allemagne; la distribution se fait par une firme de marketing située proche du Marché commun à Bruxelles.
10. Beaudry (1983) remarque bien la distinction qu'il faut faire entre, d'une part, «*mettre quelqu'un en danger*», ce qui implique que le danger «*existe*», comme quand je vise ma voisine avec un revolver qui est chargé; il y a alors un danger réel et donc déjà un tort, et, d'autre part, «*créer un risque*» ce qui implique qu'il n'y a pas encore de danger ni de tort, comme quand je vise la voisine avec un pistolet spécial d'où le coup fatal pourrait partir avec une probabilité de 10^{-10} .
11. Nozick (1974, 73-78) et Altham (1984) ont exploré cette piste.
12. Christopher D. Stone, «*Should Trees Haring Standing? Toward Legal Rights for Natural Objects*» dans M. Snocenybos et al. eds. *Business Ethics, Corporate Values and Society*, New-York, Prometheus Books, 1983, pages 161-166.
13. En 1968, Ford décide de lancer le modèle Pinto pour 1971. À cette époque, National Highway Traffic Safety Administration (NHTSA) proposait le standard 301, test de collision et d'impact de 20 mph visant à mettre à l'épreuve l'étanchéité du réservoir d'essence qui devait résister à un tel impact et éviter ainsi le risque d'explosion. Le standard a été adopté seulement en 1977. Des 11 tests que Ford a effectués, avant de mettre la Pinto sur le marché, 3 voitures seulement l'ont passé avec succès. Ford a quand même lancé la Pinto tout en sachant que des études de NHTSA ont pu montrer que 400 000 accidents d'explosion de la voiture ont causé aux E.U. 3000 morts par brûlure et autant de brûlés graves, et que l'adoption du standard 301 pourrait prévenir 40% des vies ainsi fauchées. Pour plus de détails, on peut consulter Snoeyenbos, 1983, ch. 2.
14. Cette méthode est également recommandée par la NHTSA.
15. Cette valeur peut varier entre 8,37 \$ US et 10 millions \$ US comme valeur de vie sauve par X \$ investis pour réduire les risques. (cf. Greer, 1985).
16. J'ai discuté des difficultés méthodologiques que rencontre la doctrine utilitariste dans des contextes de décision dans des conditions de risque dans Kaufmann, 1988 et 1990.

17. Dans une interaction coopérative, la stratégie commune qui est rationnelle est celle qui est déterminée par un marchandage où chacune des parties avance sa revendication maximale et offre ensuite une concession minimax. Le principe de Gauthier stipule que le point de rencontre optimal est celui où les maxima des concessions relatives de chacun sont minima. Si $u\#$ est la position maximale revendiquée, u^* la position initiale et u la position atteinte par marchandage, la concession relative est mesurée par $(u\# - u) / (u\# - u^*)$, le rapport entre la concession réelle et la concession totale; cette valeur se situera entre 0 et 1. Remarquons qu'une telle procédure ne nécessite pas de mesure cardinale de l'utilité et ne requiert pas non plus de comparaison intersubjective des utilités.
18. Le contractualisme de Rawls semble, en plus, être insensible à l'asymétrie qui existe entre accepter un risque qu'on court soi-même, et imposer un risque semblable à autrui.
19. L'exemple est de Altham (1984).
20. J'ai expliqué dans une autre étude l'approche par pondération éthique d'une analyse de décision, qui permet l'incorporation de divers critères (utilitaristes, contractualistes, procéduraux, etc.) dans une décision multi-critères. (cf. Kaufmann, 1990).
21. Il s'agit ici du fameux paradoxe de Olson (1973) que l'utilitarisme ne peut pas résoudre : le sacrifice que je dois éventuellement faire pour aller voter ne vaut généralement pas le bénéfice que je retire de mon vote (X aurait été élu sans mon vote; je me suis déplacé pour rien), mais voter, impersonnellement, vaut la peine, parce que cela peut promouvoir la démocratie.

Penser et agir sur le développement des technosciences

Serge Proulx
Département des communications
Université du Québec à Montréal

«Nous ne devons pas faire tout ce que la technique nous habilite à faire».

(G. Ropohl, cité par G. Hottois)¹

S'il est vrai que les principales doctrines morales formulées jusqu'ici en Occident s'avèrent dépassées et incapables de fournir aux individus et aux institutions, les instructions et principes éthiques nécessaires et suffisants pour traiter et arbitrer les controverses technologiques contemporaines², il reste que ce constat éclaire le **vide éthique** dans lequel nous laisse la technique d'aujourd'hui. Me définissant d'abord comme un sociologue intéressé particulièrement par la question du rapport entre les techniques et la société -- plutôt que comme expert en éthique -- je voudrais vous livrer ici quelques pistes de réflexion en résonance avec le projet d'une re-lecture de la problématique actuelle de la technique à la lumière des nouveaux enjeux éthiques qui émergent dans la société d'aujourd'hui.

1. La crise de l'industrialisme

La société industrielle occidentale contemporaine apparaît traversée et brisée par une **crise profonde**, cette crise pouvant donner lieu à au moins trois types d'interprétation sociologique, à savoir :

a) une interprétation **conjoncturelle** qui fait appel à la théorie économique libérale et réduit la crise à l'idée d'un «*mauvais moment à passer*» pour le capitalisme qui s'en sortira de toute manière à moyen terme;

b) une interprétation **structurelle** qui s'inscrirait dans une tradition de critique néo-marxiste de la société et qui fait valoir que c'est le capitalisme lui-même qui serait «*en manque*» et chercherait à produire une nouvelle demande de biens économiques pour pouvoir assurer sa survie;

c) une interprétation **éthique et épistémologique** -- la plus fondamentale selon nous -- qui insiste sur le fait que ce serait les valeurs et les idéaux de la société industrielle qui s'écrouleraient dans la crise contemporaine, suscitant de ce fait, des besoins d'émergence de nouvelles valeurs susceptibles de redonner vie à la dynamique sociale.

Je précise qu'avec Edgar Morin, je définirai la crise comme le moment de l'indécision, comme «*le moment où, en même temps qu'une perturbation, surgissent les incertitudes*»³. Bien que nous soyons à peu près certain que nous n'effectuerons jamais un retour vers un état social pré-industriel -- à moins d'une catastrophe planétaire inimaginable -- je persiste à croire que l'impératif technologique dominant actuellement les sociétés occidentales contient encore dans le processus paradoxal de son développement, suffisamment d'incertitudes pour pouvoir potentiellement susciter des transformations macrosociales radicales que l'on ne peut même pas imaginer aujourd'hui. Parallèlement, à un niveau microsocial, l'état de crise demeure susceptible d'engendrer une forte désorientation des acteurs individuels qui se retrouveront dans l'incertitude devant une multiplicité de choix et de décisions possibles. Il me semble retrouver largement ce type de désorientation individuelle dans la société contemporaine. En ce sens, la crise ne s'est pas encore résorbée dans un état social permanent qui ne commanderait que des stratégies d'adaptation à l'impératif technologique et aux slogans de la productivité à outrance.

2. Nécessité d'une réorientation du développement scientifique contemporain⁴

La majeure partie du travail de pointe des chercheurs scientifiques et des techniciens est aujourd'hui investie dans des **technosciences** aux visées essentiellement *«interventionnistes»* plutôt que cognitives. Ce qui veut dire que la recherche fondamentale a toujours plus de difficulté à se développer au détriment de projets de recherches qui savent démontrer une *«utilité» a priori* pour le bon fonctionnement du complexe militaro-industriel -- la **trinité technocratique** des scientifiques, généraux et capitalistes, selon l'expression du professeur Kaufmann⁵-- trinité qui impose ses normes et ses critères de pertinence. On assiste ainsi à un développement paradoxal de la science car en même temps qu'il s'exerce une emprise excessivement puissante des technosciences et de l'idéologie scientiste sur la destinée des sociétés, de nombreux chercheurs et analystes des différentes parties du monde sont amenés à constater que cet empire technoscientiste est ébranlé, fissuré dans ses fondements mêmes.

Comme je le signalais plus tôt, les racines de ce développement paradoxal de la science ne sont pas simplement sociales ou économiques, elles sont **épistémologiques** : quelque chose apparaît déréglée dans la vision du monde qui domine actuellement le développement de notre planète⁶. Or, nos perspectives actuelles sont dominées par le point de vue de la science moderne qui s'est instauré progressivement depuis la *«première révolution scientifique»* -- celle inaugurée par Bacon, Descartes et Newton. Cette science moderne a provoqué un **désenchantement** dans notre vision du monde au sens où l'explication scientifique matérialiste et mécaniste a supprimé progressivement la dimension du mystère qui habitait la vision des Anciens qui contemplaient la Nature. Ainsi, l'*«esprit»* --qui était présent dans les anciennes visions de la Nature-- a été progressivement supprimé par un point de vue matérialiste et industrialiste qui cherchait à s'accorder à un nouvel esprit du temps où les nécessités de la *«révolution industrielle»* exigeaient une *«domination de la nature»* sans égard et sans conscience pour les dommages écologiques que les effets de cette domination provoquaient. En séparant l'esprit de la matière, le point de vue scientifique dualiste a en outre contribué à séparer l'observateur humain de l'objet de son observation : la science est devenue une conscience aliénée de la nature.

Si nous désirons une transformation radicale de cet état des choses, il apparaît nécessaire non seulement d'interroger la logique et le mode de pensée légués par la première révolution scientifique et devenus partie intégrante de notre modernité; mais encore, il devient urgent de proposer une **réorientation du paradigme** qui fonde notre rapport à la nature et à la science. Il apparaît nécessaire de réorienter le développement de la science et de la technique de manière à ce que ce développement soit en plus grande harmonie avec la nature et avec le développement de la société civile. L'idée de *«domination de la nature»* doit faire place à des alternatives.

Ce processus de réorientation de la science devra se faire bien sûr dans le contexte de démarches de participation démocratique. S'il y a nécessité d'un dépassement de la situation actuelle du développement de la science et de la société, des **gestes politiques** à l'échelle locale et à l'échelle mondiale s'imposent. Voici quelques pistes d'actions⁷ :

a) peut-être faudrait-il arrêter le développement de certaines recherches (en génétique par exemple) au bénéfice d'autres, proposer des **moratoires** qui nous donneraient le temps d'évaluer les effets de l'emprise de ces techniques sur l'évolution des sociétés humaines et de réfléchir à la suite à donner à ce développement technoscientifique;

b) il apparaît par ailleurs nécessaire de trouver de nouvelles formes de **partage des connaissances scientifiques et techniques** entre les pays du Nord et ceux du Sud (les pays du Sud doivent se sortir de cette structure de dépendance économique et cognitive face au Nord) et entre les pays de l'Est et ceux de l'Ouest (mouvement qui a toutes les chances de se développer suite aux révolutions sociales survenues en Europe de l'Est depuis 1990);

c) il y a nécessité également d'une **plus large diffusion** des connaissances scientifiques et techniques au sein même des populations du Nord et du Sud : *«il s'agit de dispenser à chacun la culture nécessaire pour comprendre les choix technoscientifiques»* (par ex. bien informer les citoyens de l'existence de fichiers informatisés de renseignements personnels les concernant et de la possibilité pour chaque citoyen et citoyenne d'y exercer un certain contrôle);

d) compte tenu des inégalités d'accès aux technologies nouvelles, compte tenu aussi du renforcement des inégalités sociales souvent engendrées par l'implantation de ces technologies, je pense qu'il serait souhaitable que les instances gouvernementales -- de concert avec les représentants des groupes sociaux concernés -- formulent de **nouvelles politiques sociales concernant l'implantation des technologies nouvelles** qui seraient fondées sur les deux principes suivants :

- premier principe : il apparaît nécessaire que l'ensemble des acteurs individuels et sociaux concernés par des restructurations organisationnelles concomitantes à l'implantation de nouvelles technologies, puissent s'approprier démocratiquement ces nouveaux moyens techniques (les nouveaux moyens techniques ne doivent pas être réduits à n'être que de nouveaux moyens de contrôle social : ils doivent susciter de nouveaux espaces de participation et de création; ainsi, par exemple, les projets d'appropriation sociale des technologies m'apparaissent relever d'une utopie sociale souhaitable et viable);

- second principe : il est également nécessaire de prévoir de nouvelles stratégies de démocratisation de l'évaluation sociale des impacts de la pénétration de ces moyens techniques dans l'organisation sociale du travail; il me semble que ces nouvelles stratégies pourraient être élaborées en puisant dans les traditions passées de recherche-action -- inaugurées par Kurt Lewin -- autant qu'en s'inspirant des nouveaux courants d'évaluation «*naturaliste*» des organisations;

e) de même, il apparaît urgent d'instaurer des actions qui susciteraient une plus grande **auto-responsabilisation des scientifiques** vis-à-vis leur position d'acteurs privilégiés et leur implication souvent directe dans le développement technoscientifique;

f) finalement, l'on doit constater qu' *«il ne peut être demandé aux technosciences de résoudre l'ensemble des problèmes humains: ce serait confier aux technocrates et aux experts, des choix politiques, sociaux, philosophiques. Et ces choix doivent appartenir à tous...⁸»*.

S'il nous reste un certain pouvoir d'infléchir le développement technoscientifique, il réside non seulement dans la nécessité d'explicitier nos

attitudes fondamentales –même enfouies profondément– face à la science et à la technique; il consiste essentiellement en notre capacité de dire non à certains développements des technosciences que nous jugerions incompatibles avec les valeurs dans lesquelles nous croyons, au-delà de la technique et de la science. Entre l'attitude conservatrice jouant continuellement l'humain «naturel» contre la machine «artificielle», il reste une troisième voie : celle qui définit les développements des technosciences comme acceptables à condition qu'ils correspondent à des critères éthiques individuellement et socialement justifiés⁹.

Notes

1. Gilbert Hottois, *Pour une éthique dans un univers technique*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1984.
2. Voir le texte de la communication de J.N. Kaufmann, «*Penser la technique aujourd'hui dans une nouvelle perspective éthique*».
3. Edgar Morin, «*Pour une crisologie*», *Communications*, no 25 (1976): 149-163.
4. Serge Proulx, «*Éthique et critique des technosciences*», *Informel*, vol. 3 no. 2 (1990): 36-40.
5. J.N. Kaufmann, *Op. cit.*
6. Morris Berman, *The Reenchantment of the World*, New York, Bantam Books, 1984.
7. Valérie Marange, «*Quel avenir nous réserve la big science?*», *Terminal*, no. 46 (1989): 8-9.
8. *Ibid.*, 9.
9. Gilbert Hottois, *Op. cit.*

Aux frontières de l'information et de la communication : l'objet social

Gilles Pronovost

Département des sciences du loisir
Université du Québec à Trois-Rivières

Introduction

Tout phénomène social a en effet un attribut essentiel: qu'il soit un symbole, un mot, un instrument, une institution, qu'il soit même la langue, même la science la mieux faite; qu'il soit l'instrument le mieux adapté aux meilleures et aux nombreuses fins, qu'il soit le plus rationnel possible, le plus humain il est encore arbitraire (Marcel MAUSS)¹.

Il n'y a pas de champ de possibilités d'action humaine qui ne soit au moins partiellement déterminé par des contraintes sociales. Nous savons que finalement rien n'échappe à l'emprise du social, même si une telle emprise n'est que relative puisqu'il y a changement. Le concept par lequel on peut désigner la nature du social chez l'homme réfère fondamentalement à une sorte d'ouverture à la radicalité de l'action, à un univers de possibilités à priori. Le social traduit ce que l'on pourrait appeler : une indétermination originelle de l'espèce humaine, en comparaison des autres espèces animales. On peut parler de régulation par socialité pour désigner ce processus spécifique par lequel l'espèce humaine, sur la base d'une sorte d'indétermination originelle, tend à structurer ses rapports avec elle-même et avec son environnement : il s'agit à mon sens d'un volet fondamental de la définition de la socialité.

C'est pourquoi le texte de Marcel Mauss peut être entendu à la lettre: tout phénomène social, dans ses contraintes, dans les choix qu'il implique, dans la structuration qu'il suppose est arbitraire, parce qu'il tend à réduire la marge de variabilité de l'action humaine, parce qu'il limite le champ des possibilités et ce, sans que nous puissions trouver «*un point d'appui*» définitif pour justificatif. Que tout système formel repose sur des propositions de départ indécidables, nous le savons depuis l'avènement des mathématiques modernes; il en est de même pour tout système social. Que le social soit fondamentalement arbitraire ne signifie pas que «*rien n'a de valeur*» ou que «*tout s'équivaut*»; j'utilise le terme «*arbitraire*» dans un autre sens : pour exprimer la relativité, «*l'indécidabilité*» de toute détermination sociale par laquelle la société des hommes exerce sa capacité de structuration d'elle-même et de son environnement.

L'arbitraire radical de tout phénomène social a pour contrepartie la nécessité mais aussi la relativité des contrôles sociaux. Pour l'espèce humaine tout au moins, dans le champ des possibles, il faut choisir, sous peine de périr; les déterminismes sociaux ont pour fonction d'établir des contraintes collectives de manière à combler une certaine distance entre l'homme et ses activités.

Mais comment s'exerce précisément une telle régulation par socialité? Comment définir les rapports de l'espèce humaine à son champ de possibilités? Comment opèrent fondamentalement les déterminismes sociaux? Dans un article récent, Fernand Dumont rappelait à juste titre que les grandes théories sociologiques s'appuient implicitement ou explicitement sur un postulat de départ quant à la définition de l'objet social : contrainte, conscience collective, etc². Sans prétendre reprendre le même débat, je partirai de l'hypothèse que l'une des dimensions constitutives du social est sa dimension symbolique. En d'autres termes, je retiendrai une approche du symbolisme comme mode de construction de l'objet social.

Le symbolisme de l'objet social

Le symbolisme de l'objet social réfère d'abord à ce processus par lequel l'espèce humaine établit ses rapports à la réalité, et en vertu duquel ce n'est pas la «réalité» qu'elle quelle soit, qui est assumée, mais sa traduction dans un univers de signes. L'espèce humaine a pour spécificité d'établir ses rapports à elle-même et à son environnement par la médiation des signes. C'est ce que l'on peut désigner par le concept de dédoublement: l'idée d'un univers symbolique, qui n'est et ne sera jamais la contrepartie de la «réalité», qui n'en est pas le reflet, qui constitue en quelque sorte l'instrument fondamental par lequel l'humanité tisse ses liens avec son histoire.

Or on sait que les signes et les symboles sont impuissants à épouser parfaitement ce qu'ils tendent à désigner: qu'il s'agisse d'un objet, d'un lieu, d'une situation quelconque, nous ne sommes jamais en mesure d'en traduire fidèlement la nature et les contours. On conçoit le tragique d'un tel état de fait: si ce que je dis est à la fois fidèle et incorrect, traduit mes rapports au réel tout en m'en écartant, me donne une image du monde mais sans en être autre chose qu'une représentation inadéquate, d'où surgiront les mots justes?

Une autre caractéristique du symbolisme de l'objet social est ce que j'appelle sa référence sociale. Pour qu'il y ait symbole, on doit observer une entente minimale à l'intérieur d'un groupement ou d'une société, à propos des relations au moins approximatives entre les divers symboles et les divers phénomènes auxquels il renvoient. Sans une concertation minimale, sur les rattachements des symboles entre eux et des symboles aux objets, aucun échange n'est possible, et il ne saurait même être question de socialité. Ce qui signifie que le symbolisme suppose les caractères de socialité tout en contribuant à les maintenir. Toute culture n'est-elle pas une communauté de signes?

Par ailleurs, en investissant en quelque sorte certains phénomènes d'un certain coefficient symbolique, les symboles neutralisent ou écartent les autres valeurs symboliques possibles. Le symbole régularise, ordonne, la référence aux phénomènes; à priori, une infinité de signes peut être attribuée à une infinité de choses, mais la référence sociale élimine presque toutes les possibilités au profit de «l'entendement social».

Dimension d'analyse du symbolisme de l'objet social

Les quelques paragraphes qui précèdent visaient à présenter trop rapidement et schématiquement quelques jalons d'un problématique du symbolisme de l'objet social, en tentant d'identifier à la fois sa genèse théorique et ses aspects premiers. Notre hypothèse de départ se double maintenant d'une sélection de quelques dimensions empiriques d'analyse. La question que nous posons est la suivante : si le symbolisme est une dimension constitutive des phénomènes sociaux, comment est-il possible d'en rendre compte au plan empirique? Et, pour rejoindre notre propos: comment le phénomène de la «communication» en constitue-t-il une partie intégrante?

Notre hypothèse est la suivante: on peut dégager au moins trois dimensions empiriques fondamentales de la «socialité symbolique»: la signification, la communication et l'expression. Si cela est pertinent, la communication, et au fond, le processus de transmission d'informations sous toutes ses formes, font partie intégrante des dimensions constitutives de l'objet social.

La signification

Dans le domaine des symboles, il existe un versant de la réalité, celui par lequel la connaissance ou la reconnaissance est donnée, les attributs et les qualités répartis entre les objets, les catégories de compréhension et d'interprétation réappropriées, réactualisées, selon les situations et les contextes. Bref, on peut parler en ce cas du mouvement qui va des significations à l'acteur qui les reçoit ou les utilise. Mythes, représentations sociales, stéréotypes, catégories culturelles dominantes en sont des exemples.

La signification, en tant que dimension du symbolisme, pose le difficile problème de la communauté d'interprétation des signes et des symboles. Comment divers sujets individuels peuvent-ils, à travers l'infinité des situations et des signes, réussir à comprendre de façon relativement identique leurs «communications»? Comment peuvent-ils «décoder», sans trop d'erreurs, les messages qu'ils se transmettent? En

d'autres termes, comment s'opère le processus de renvois, par l'intermédiaire des signes, à une intelligibilité commune?

On connaît la multiplicité des systèmes de signes possibles utilisables par chacun : langage commun, vocabulaire particulier, codes divers, gestes, etc. Chacun doit faire l'objet d'une certaine appropriation au moment de son usage, afin que les sujets individuels puissent se référer aux mêmes choses, s'entendre, se comprendre. La signification renvoie à ce processus général par lequel il est observé que divers individus, groupes, une société toute entière interprètent de façon relativement uniforme le contenu de leurs «messages».

Pour Mead, la signification est à inscrire dans une relation ternaire, du «geste» initial à la réaction qu'il suscite chez un second individu, et à l'achèvement de l'acte lui-même. La signification résulte de l'intériorisation mutuelle d'une réaction commune à un même stimulus, et ce, en vertu du fait que le stimulus émis par un sujet provoque en lui-même la même réaction que celle pour qui le stimulus est émis. Il écrit :

Ce qui rend ce symbole, ce geste vocal, significatif, c'est évidemment sa relation avec cet ensemble de réactions que l'individu peut provoquer en lui-même tout comme chez autrui. Un symbole tend bien à produire chez nous le même groupe de réactions que chez autrui, mais il y a quelque chose de plus qui est impliqué dans la signification du symbole : cette réaction produite en nous à un mot comme «chaise» ou «chien» est une réaction qui est pour nous à la fois un stimulus et une réaction. C'est en cela, bien entendu, que consiste le sens d'une chose, sa signification³.

Bref, ce que nous appelons «signification» renvoie au processus social par lequel les sujets individuels parviennent à interpréter le contenu de leurs échanges, d'ordre verbal ou gestuel par exemple. Par la médiation de formes, de structures d'interprétation et de modalités d'apprentissage, la référence d'un symbole est donnée à comprendre.

En d'autres termes, les significations communes partagées mutuellement par les inter-acteurs résultent du processus d'intériorisation progressive de structures et de la réaction concomitante qu'il suscite.

Herbert Blumer a repris les analyses de Mead dans le contexte de l'école de «l'interactionnisme symbolique». Il a développé les implications des positions de Mead pour la théorie sociologique, notamment pour les concepts du «soi», de l'interaction, de la construction de la réalité sociale, etc. Il importe ici de souligner plus particulièrement un certain nombre de conclusions de Blumer. Ainsi il écrit que l'une des prémisses de l'interactionnisme symbolique est que «les êtres humains se comportent à l'égard des objets en fonction des significations qu'ont les objets à leurs yeux»⁴ ; il ajoute que de telles significations se forment au creuset des interactions, et qu'elles sont reprises et modifiées dans le contexte d'un processus d'interprétation. On peut ainsi dire que les significations sociales sont constitutives de la réalité sociale; Blumer écrit que les «objets» sont d'abord constitués des significations qu'un groupe ou une collectivité partage à leur égard, significations qui leur donnent présence et réalité.⁵

L'expression⁶

Il est évident que si différent que puisse être du monde réel un monde imaginé, il doit y avoir quelque chose de commun - une forme - avec le monde réel⁷.

Mais il existe aussi un autre mouvement du symbolisme; celui qui va de l'acteur aux significations qu'il produit, tente d'exsuder; tel est ce qui sera appelé : «expression». C'est le processus même de production des significations dont il s'agit cette fois. L'expression réfère au travail de production symbolique, aux divers procédés de construction de significations; elle vise à manifester expressément des significations, elle présente, extériorise des signes.

Il n'est pas suffisant d'exprimer quoi que ce soit; il faut aussi être entendu, produire du sens qui puisse être reçu. Se parler à soi-même suppose déjà un interlocuteur. C'est pourquoi on peut dire que l'expression vise fondamentalement la transformation d'une expérience originale en un

système social de significations, son insertion dans une sorte de communauté des intelligibilités.

Le travail de l'expression puise ses matériaux premiers dans un univers de signifiants, déjà donnés; il est tributaire des intelligibilités déjà présentes dans la vie coutumière. L'expression exsude des éléments qui, à priori, sont déjà significatifs. Le poème n'existerait pas sans le langage, ni le roman bien sûr; mais que serait la danse sans référence aux gestes quotidiens, que serait donc la peinture sans la toile de fond des significations sociales courantes? Que serait la musique sans interprétation, et de l'exécutant, et du mélomane?

C'est en vertu de sa nature symbolique que l'expression, dans son travail ne peut d'abord faire ressortir que des éléments déjà signifiants. Rien n'est exprimé qui a priori ne soit significatif, un peu comme le signifiant et le signifié ne sont que les faces opposées d'un même signe.

Toute activité de production symbolique est ainsi tributaire d'un univers de significations préalables, soit par les aspects de connotation auxquels elle participe, soit dans son utilisation de matériaux qui ne peuvent être que déjà signifiants (mots, gestes, formes, couleurs, etc.).

C'est pourquoi tout a déjà reçu quelque sens social, tout a déjà reçu un quelconque coefficient d'intelligibilité; même ce qui est pensé comme «*non-sens*», «*impensable*» ou «*inintelligible*» a au moins cette signification particulière. L'activité symbolique de l'espèce humaine est totale, globale, rien ne lui échappe. La signification sociale est déjà en place au moment de la première activité expressive. Pour la raison que l'expression est liée comme son envers à la signification sociale. L'univers entier ne peut donc qu'être, dans sa totalité, significatif. En d'autres termes, il n'est pas possible, au moins pour l'espèce humaine, d'exister sans un univers de significations préalables; on pourrait dire que l'espèce humaine et l'univers significatif sont comme les deux pôles complémentaires d'une même réalité, par analogie avec le signifiant et le signifié, pôles indissociables d'un même signe...

L'expression est ce long exercice d'appropriation, de mise à jour, de reformulation des significations sociales dont notre univers est tissé.

La communication

La communication réfère à l'événement par lequel se réalise à la fois la «*jonction*» entre un symbole et sa référence sociale, et celle entre l'émission et la réception du contenu qui est véhiculé. La communication, très classiquement, se définit ainsi par une relation d'échanges pouvant emprunter divers supports ou diverses techniques; langage, mimétisme, technologies de l'information, etc.

La communication est un processus par lequel s'établit un rapport entre un sujet qui émet des signes et un autre qui les reçoit, via une interaction directe verbale, gestuelle ou écrite, ou indirectement via des supports mécaniques ou électroniques. L'information réfère au contenu de la communication. Posé en ces termes, la communication s'avère un processus fondamental qui véhicule à la fois le mouvement des significations sociales et celui de l'expression sociale de la réalité. Il n'est ni communication ni information sans les processus sociaux sous-jacents et de constitution des significations et d'expression des phénomènes sociaux.

La construction sociale des communications

Et pourtant je persiste à croire qu'il est possible d'être à la fois ce qui passe et ce qui ne passe pas, ce qui ne passe pas et revient ⁸.

Dans ce premier moment de l'étude de la communication, celle-ci ne serait donc pas possible sans cette signification préalable de l'ensemble de la réalité sociale; en ce sens la «*création*», au sens strict, est impossible, puisque la seule activité d'invention ne peut reposer que sur l'utilisation nouvelle de possibilités déjà données a priori, que sur des combinaisons de signes déjà là, que sur une grille de référence déjà construite, que sur une signification première dont elle est marquée. Il en résulte que ce nous «*communiquons*» est déjà significatif avant même d'être transmis à un interlocuteur; avant même que j'émette un signe, je sais que l'autre le connaît déjà.

Mais l'on sait que l'univers social des signifiants, d'où l'expression tire ses matériaux, est relatif et changeant. Nous savons bien que, connaissance sociale, attributs, catégories de pensées, arguments, mythologies, bref que tout le contenu significatif propre à une époque donnée, a passé ou passera. La totalité des significations que véhicule une société est appelée, tôt ou tard, à se transformer. La totalité des «communications» s'appuie à la fois sur un univers changeant de significations et sur des procédés arbitraires d'expression. Même la science n'échappe pas, dans sa constitution, son contenu et son développement, à cette historicité, car nous savons aussi que les modèles, les théories et les concepts basculent un jour dans le passé, dans l'inexactitude ou l'erreur. En ce sens, si le monde social est le seul monde connaissable, exprimé et communiqué, il est arbitraire... C'est-à-dire, pour reprendre les termes du début : il est indécidable, il n'y a pas de point d'appui tant pour soulever le monde que pour en parler. Il n'existe pas bien entendu de paramètres nous permettant de définir que telle culture, telle représentation est plus «objective» qu'une autre, à moins de faire appel à des garants méta-sociaux. Il n'existe pas de poésie définitive, non plus que de musique infinie. Il n'existe pas non plus de communication achevée. La connaissance que nous avons du monde social est conjoncturelle, partielle et passagère, sans que l'on puisse entrevoir comment échapper, si besoin en est, à cette situation. De même, la communication du monde social est à son tour triplement passagère : elle s'appuie sur des significations changeantes, elle transmet des expressions partielles ou déformées, elle est elle-même conjoncturelle et partielle.

Et même le sociologue, dans son expression de la réalité sociale, dans ses «communications scientifiques» n'élabore certes pas une sorte d'autre social, qui serait une image plus fidèle du monde que celle que nous révèle la communication humaine. L'historicité et l'arbitraire de l'univers social ont pour corollaire la fragilité voire la mouvance des sciences sociales elles-mêmes, c'est-à-dire : les déplacements de point de vue, de perspectives, les modifications des concepts et des théories, la vétusté ou le parti-pris des interprétations.

C'est pourquoi les acteurs sociaux ne cessent de parcourir sans fin l'univers social, le monde des significations, grâce aux diverses modalités de communication symbolique. Ils disent et communiquent du sens; qui plus

est, l'objectif avoué de maintes communications est de dépasser l'horizon culturel d'une civilisation, aller au-delà des limites du sens, (roman, poésie, science-fiction, etc.). Mais cette intention fait partie intégrante de notre univers; «il n'y a plus rien» est aussi contenu dans un espace de signification. Et à l'infini.

On peut ainsi se demander ce qui est réellement communiqué entre les interlocuteurs, on peut s'interroger sur ce que nous nous communiquons vraiment, puisque tout a déjà un sens et que les expressions vraiment «nouvelles» de la réalité sociale doivent être à priori intelligibles et décodables. S'agirait-il d'aspects du réel qui ne peuvent être approchés que de façon détournée? S'agirait-il de contenus fugitifs et changeants que l'on tenterait de circonscrire de toutes parts par tous les canaux de communication possibles? Ne communiquons-nous pas que ce qui est déjà significatif, que ce que nous connaissons déjà? Y aurait-il, comme cachée, une sorte de réalité sociale «ultime», «vraie», que la communication sociale tenterait d'aborder par médias interposés?

Cette question de la nature ultime du social, et cette autre des attributs objectifs et fondamentaux de la réalité sociale, n'ont pas été souvent explicitement discutées. Je les ai soulevées, ne fût-ce que rapidement, pour souligner qu'elles font surgir ce débat à propos de la distinction entre les concepts et la «réalité», ou sur un autre plan, entre le contenu et les moyens de communication. Or, fréquemment, le débat est trop rapidement esquivé en sociologie par cette distinction cartésienne entre une réalité sociale, mouvante, inatteignable, inconnaissable, et des concepts sociologiques qui en constituent une sorte d'image ou de dédoublement, une sorte de «social de second degré» qualitativement différent de quelque chose que l'on ne connaîtrait jamais dans toute son étendue. Transposé au domaine des communications, il s'agirait en sorte d'une dualité entre ce qui est communiqué et ce qui serait, ou pour revenir au vocabulaire du début, entre les significations et les communications.

Si le réflexe est courant, et, dans une certaine mesure, légitime, le danger qu'il soulève est immense, car il suppose implicitement la représentation d'une sorte de «dualité fondamentale», en vertu de laquelle il y aurait, d'une part, la réalité empirique connaissable, certes, mais fuyante et au fond à jamais complètement inaccessible, et, d'autre part, des

concepts ou des signes de sens commun qui, plus que de simples vues de l'esprit, constitueraient au mieux une image partielle, mais «contrôlée», d'une réalité que nous nous «communiquerions». Ou encore : comme si une réalité sociale impénétrable ne pouvait être connue que par communication interposée.

Je suis d'avis que nous devons refuser cette approche cartésienne. Il me semble qu'il n'y a pas, d'une part, le social «réel», empirique, riche et touffu, mais ultimement insaisissable, et d'autre part, un concept du social, sorte de «social théorique» élaboré par les sociologues ou construit via les mythes et les représentations, et qui constituerait comme une image objective, stylisée, comme une sorte de modèle approximatif du premier et vers lequel la communication humaine tendrait en resserrant peu à peu son étreinte.

Je ne pense pas qu'il y ait des différences vraiment fondamentales entre le social que recherche le chercheur et les concepts qu'il vous livre à la suite de ses efforts d'analyse, ou sur un autre plan, entre les significations sociales et les communications, pour la raison que le symbolisme de l'objet social ne peut être investi, indistinctement, que par la dualité des significations et de leur référence sociale. La signification de la réalité sociale suppose en même temps un processus d'entendement, l'expression d'expériences originales tout autant, et la communication soit de significations soit d'expressions, suppose bien entendu le même processus. Pour paraphraser McLuhan, on pourrait dire : ce n'est pas le médium qui est le message, mais bien l'inverse: c'est le message - le contenu - qui donne au médium sa signification et en véhicule en même temps les règles d'interprétation.

Posé en ces termes, on peut dire que la sociologie est la reformulation, selon les règles classiques de la «méthode scientifique» (vocabulaire univoque et clair, procédés de vérification, etc.) de la démarche des acteurs sociaux eux-mêmes. L'expression de nature sociologique s'alimente aux constantes mêmes de la réalité sociale. Elle est un processus d'identification, de mise à jour, des structures dont la réalité sociale est tissée. Le discours sociologique procède d'une sorte de sélection plus ou moins arbitraire des signifiants puisés dans l'univers à la fois stable et mouvant de la vie quotidienne, il emprunte à la réalité sociale ses

matériaux d'expression; il «*communiqué*» ce que l'on pourrait appeler: du social stylisé.

Le phénomène des communications - de nature scientifique ou autre - est ainsi la résultante d'un processus plus fondamental de repérage et d'expression de la réalité sociale, que nous construisons et déconstruisons tout en la «*communiquant*». Posé de manière abrupte : la communication c'est le social tout court.

L'analyse du social ne peut se fonder sur une dualité réalité-concept, dans laquelle l'objectivité serait du côté du concept, et la réalité apparaîtrait comme quelque chose d'informe... Ou encore dans laquelle le contenu du social serait à jamais inaccessible mais les communications pourraient être parfois «*neutres*» et objectives. Ou encore en vertu de laquelle le médium de communication serait garant d'un «*message*» plus ou moins près de la réalité.

De tout cela, il s'ensuit une conséquence importante. La sociologie fait partie intégrante du social lui-même, non seulement en vertu de l'axiome bien connu selon lequel le chercheur des sciences humaines fait lui-même partie de son champ d'observation, mais aussi parce qu'elle constitue comme la limite de l'organisation du social. La sociologie est l'expression dans un langage particulier qu'on appelle «*scientifique*», des constantes de la vie quotidienne, des règles d'action sociale, des modalités de fonctionnement des institutions. La sociologie est la mise en forme du social en une sorte de dédoublement de troisième degré. Ses méthodologies, ses techniques, ses concepts et ses théories, constituent comme la limite épistémologique de la structuration symbolique du social. Non pas qu'au-delà de la sociologie «*il n'y ait plus rien*», mais bien que les sciences sociales en général et la sociologie en particulier constituent ce moyen que les sociétés modernes ont inventé pour retrouver les constantes qui les soutiennent l'espace d'un instant.

Si une dualité commode avait à être évoquée, ce ne serait certes pas entre le social-phénomène et le social-concept, entre le social-réalité et le social-communiqué puisque dans les deux cas le second est un élément constitutif du premier. On songerait plutôt à la distinction «*science - objectivité*», «*communication - construction-sociale-de-la-réalité*», en vertu

de laquelle serait dit : «*science*», tout procédé s'appuyant sur les usages courants de méthodologie, de définition rigoureuse des concepts, d'expérimentation contrôlée, etc. et qui, ne l'oublions pas, repose toujours sur des a priori indécidables; et serait dit «*objectif*» tout trait constant repérable dans la vie sociale; en ce cas, le scientifique serait du côté de la science, et l'objectif du côté de ce que, faute de mieux, on peut désigner par «*la réalité*». Ou encore, sur un autre plan : serait dit «*communication*» tout processus s'appuyant sur un entendement commun de significations ou d'expression, et serait dit «*construction sociale de la réalité*» le monde social tout cours qui en résulte et en fait partie intégrante.

Au plan de la communication humaine les conséquences sont fondamentales. Ce que nous nous «*communiquons*» n'est pas vraiment distant de ce que nous sommes, ce que nous nous disons fait partie intégrante des significations sociales, nous construisons le social tout en le communiquant, nous communiquons du social tout en le construisant. Mais comme toute notion commune, tout rapport social, tout jugement de valeur sont foncièrement arbitraires, il s'ensuit que l'information transmise dans un processus de communication contient une grande part d'arbitraire, c'est-à-dire de détermination sociale. Que cherchons-nous donc à «*communiquer*»? De quoi s'«*informe*»-t-on quand nous nous parlons? Il n'y a aucun point d'appui permettant d'établir la justesse absolue, la pertinence ultime de la communication sociale.

Il est tentant de conclure que ce que nous communiquons ne sont que des signes, des symboles d'une «*réalité*» mouvante, changeante, à jamais inatteignable, que notre expérience du «*réel*» ne peut être approchée que par communication interposée... Pire encore : que les «*machines*», supposément hors du champ social, permettent enfin une information sans bruits, indéformée, objective, contrôlée sur la réalité sociale; que les nouvelles technologies de l'information nous libéreraient enfin des questions épistémologiques, que les phénomènes sociaux, voire psychologiques ne constituent que des contraintes externes à la communication; que nous connaîtrons bien un jour «*ce qui se passe réellement*». Nous savons que cela n'a aucun sens. Les «*machines*» ne «*communiquent*» pas, c'est nous qui nous en servons dans le processus de construction de la réalité sociale.

En fait, on connaît bien «l'impact» des moyens modernes de communication, leur rôle dans la standardisation culturelle, l'utilisation des médias à des fins de publicité et de propagande. Loin de réduire le bruit du social, les mass media l'amplifient, ils deviennent une autre modalité de construction arbitraire des phénomènes sociaux : transmissions des stéréotypes masculins et féminins via les vidéo-clips, profusion de violence dans les films américains, enchevêtrement de la fiction et de la politique, etc.

*La terre est bleue comme une orange
Jamais une erreur les mots ne mentent pas*⁹.

Aux frontières de la communication et de l'information se pose ainsi cette question de la construction sociale de la réalité.

Quelques exemples empiriques

Je voudrais maintenant illustrer ces propos à partir de quelques exemples tirés de recherches empiriques que j'ai eu l'occasion de mener. Autrement dit : illustrer le caractère indissociable du processus de communication par rapport à la construction sociale de la réalité, également le caractère indissociable de la construction sociale de la réalité par rapport à la réalité sociale elle-même, et enfin l'importance du processus de communication pour la théorie sociologique.

Les usages sociaux des médias: quelques aspects¹⁰

On sait que l'usage des médias n'est nullement réductible à une simple consommation massive et passive. Dans cette perspective, ce que l'on pourrait qualifier la participation active aux mass media peut prendre diverses formes, dont les suivantes :

- Des rapports au temps, notamment des modalités de gestion des temps personnels ainsi que des stratégies de planification dans l'appropriation des médias; les rapports au temps impliquent notamment la présence ou non de stratégies temporelles, de

planification et d'aménagement du temps. Parmi les cas explicites on peut évoquer, il y a le désengagement des contraintes de la programmation radiophonique ou télévisuelle par l'utilisation des enregistrements, la technique dite du «zapping», etc. Certaines catégories de population savent bien utiliser diverses stratégies et tactiques face aux médias : personnalisation des horaires, piratage des émissions et écoute sélective, neutralisation des messages publicitaires voire évitements manifestes.

- Des rapports à l'espace tant privé que public : l'une des situations les plus évidentes est l'importance du repli sur l'espace domestique que favorise notamment l'écoute de la radio ou de la télévision. Les médias réduisent aux dimensions du logement, quand il ne s'agit pas que d'une seule pièce, l'univers culturel des spectateurs. Mais on peut considérer qu'il y a au moins deux grands types de repli : dans le premier cas, la singularité des lieux de consommation des médias traduit l'isolement social, le refuge sur un espace social clos; on observe alors notamment une forte consommation de la télévision. Dans le second cas il s'agit plutôt d'une autonomisation plus grande des pratiques reliées aux médias, d'une personnalisation de la consommation, corollaire d'ailleurs avec une plus grande dispersion des médias utilisés tant dans l'espace familial que dans l'espace urbain. De plus, les médias ont modifié nos rapports à la sphère publique, notamment en réduisant l'univers de la participation politique aux dimensions du petit écran, mais aussi en élargissant le champ de l'information et de la consommation culturelle.
- Des pratiques de sociabilité : on peut d'ailleurs distinguer au moins deux aspects du phénomène de sociabilité inhérent à la consommation des médias: la sociabilité «informelle», assez prégnante chez les jeunes, la sociabilité que par opposition on peut qualifier de «formelle», reliée aux groupes sociaux constitués, au statut social, à la participation aux associations; dans les deux cas les réseaux d'information se greffent sur de telles pratiques de sociabilité.

Que découvrons-nous par ces exemples? Que le phénomène de «transmission d'information», de communication médiatique est à inscrire dans des modalités fondamentales de la socialité - dont les rapports au temps et à l'espace - que le «décodage» du contenu des médias fait appel,

banalement pourrait-on dire, à des processus d'intelligibilité dont Mead avait depuis longtemps parlé, tout particulièrement de par l'importance des phénomènes de sociabilité dans la réception et l'usage du contenu des médias. C'est comme si par ce que nous appelons l'usage social des médias, le sociologue pouvait voir à l'oeuvre la réappropriation des constructions sociales de pensée, la réaction apprise, acceptée, aux mythes, stéréotypes et représentations véhiculés par les médias, en tant que modalité d'un même processus de structuration du temps, de l'espace et des rapports sociaux.

Information et pratiques culturelles¹¹

Dans une étude de cas menée en 1987, trois moyens étaient privilégiés dans un questionnaire portant sur la participation culturelle: les affiches et dépliants, les médias, le «*bouche à oreille*»; on peut considérer que le premier réfère à une information disponible relativement au hasard d'une rencontre ou d'un déplacement, que le second est direct mais impersonnel, et que le bouche à oreille réfère à des situations d'interaction personnelle entre individus de même groupe ou de même milieu. Or la transmission de l'information est majoritairement verbale dans les milieux dits populaires et qui font moins partie des publics de la culture. L'utilisation de la télévision et de la radio à titre de source d'information, est plus prononcée dans le cas d'un niveau faible de fréquentation, alors qu'il s'agit davantage de journaux dans les cas d'une fréquentation plus forte.

Règle générale, ceux qui utilisent les médias ont un taux de participation culturelle plus fort, et ceux qui utilisent davantage le bouche-à-oreille, un taux nettement plus faible. On ne sera donc pas surpris d'apprendre que la communication verbale à propos des activités culturelles est le fait des gens des milieux populaires, moins scolarisés, moins mobiles; les jeunes notamment utilisent davantage ce moyen de communication. L'utilisation des médias comme source d'information culturelle est nettement dominante chez les plus scolarisés, les plus mobiles, nous dirions également que c'est un fait des gens d'âge moyen.

Par rapport aux médias, d'ailleurs, on constate que l'utilisation de la télévision et de la radio à titre de source d'information, est plus prononcée dans le cas d'un niveau faible de fréquentation, alors qu'il s'agit davantage de journaux dans les cas d'une fréquentation plus forte. Nous

savons également que les affiches prédominent, à titre de source d'information, dans le cas de spectacles populaires (chanteurs, etc.), que les médias sont plus importants dans le cas des spectacles plus classiques (concert, danse, théâtre), que la communication verbale domine dans le cas des spectacles d'artistes régionaux. Il semble donc exister des véhicules de transmission de l'information auxquels on est davantage attentif, dépendant du type de spectacle et du type de milieu.

En schématisant quelque peu, le tableau suivant se dégage : il faut en quelque sorte avoir entendu parler de vive voix, de la part d'une personne faisant partie du réseau habituel d'interaction, qu'un spectacle ou un événement culturel en vaut la peine, pour être incité à y participer, particulièrement chez les gens des milieux populaires, chez qui prédomine la transmission verbale de l'information; comme la participation culturelle y est dominée par l'assistance aux spectacles populaires, l'information concernant d'autres types d'événements perce plus difficilement. Par ailleurs, les populations plus scolarisées privilégient nettement des moyens «*impersonnels*» de transmission de l'information, particulièrement les journaux, et sont sans doute à la recherche active d'information dans les médias; il s'ensuit qu'elles sont plus facilement rejoignables par les moyens modernes de communication. En d'autres termes, la diffusion de l'information culturelle est davantage «*consommée*» par ceux qui manifestent déjà des taux plus élevés de participation culturelle, alors que les populations généralement absentes y sont moins attentives et prêtent davantage l'oreille, pour ainsi dire, à ce qu'en disent leurs pairs.

Cette attitude à l'égard de la communication s'en double d'une autre cette fois par rapport à l'information disponible. En effet les données de la même enquête laissent entrevoir assez clairement que si le niveau de participation culturelle est fort, on se dit satisfait quant à l'information, mais que dans les autres cas il y n'y a pas de différences significatives. Ainsi, à quelques exceptions près (la population fortement scolarisée, qui fréquente beaucoup les établissements culturels) l'absence ou le manque d'information semblent peu reliées au niveau de participation, l'abondance ou la faible disponibilité de l'information ne semblent pas avoir d'effet significatif sur la consommation culturelle. Seuls les milieux les plus actifs au plan de la recherche d'information, - et qui utilisent, rappelons-le, davantage les journaux- sont plus satisfaits que les autres.

La leçon que nous tirons de cet autre exemple est la suivante : c'est la socialité qui détermine le choix du médium, l'utilisation de son contenu, sa signification, sa réappropriation. Ce sont des phénomènes fondamentaux de sociabilité qui induisent les modalités d'information que mettent en oeuvre les divers acteurs sociaux et ceci comprend le choix privilégié du médium utilisé, sa crédibilité, la sélection du contenu auquel on sera attentif. Comme nous le soulignons plus haut, la signification donnée au contenu et à l'usage des médias est déjà en place au moment d'ouvrir la télévision, de faire jouer une musique populaire ou de partir pour aller assister à un spectacle...

Conclusion

Que savons-nous via les médias que nous ne connaissions pas déjà? Il y a bien une part d'information factuelle, événementielle, mais elle est «*enrobée*» de toutes parts par des significations pré-établies, des interprétations et des conclusions. L'usage social des médias, au sens où nous en avons fait état, ce phénomène de l'information culturelle à priori intéressante ou sans valeur selon les milieux sociaux, traduisent ce versant fondamental du symbolisme de l'objet social que sont les significations sociales pré-existantes.

Quant à son pendant expressif, il soulève une interrogation de taille : qu'y a-t-il de «*nouveau*», d'inédit, dans la communication humaine, qu'y a-t-il de vrai ou faux qui ne soit déjà «*socialisé*»? Comment départager ce qui relève du social et ce qui s'en distancierait? Quelle distinction est-il vraiment possible de faire entre ce qui est communiqué et la réalité sociale elle-même? Il n'y a pas de différences fondamentales entre la réalité sociale «*en tant que telle*» et le contenu expressif des communications humaines. Nous communiquons du social, nous disons du social, nous participons de la réalité empirique des phénomènes sociaux en nous les réappropriant dans le processus de la communication humaine... et des interprétations sociologiques.

C'est pourquoi la question de la communication et de l'information me semble centrale en sociologie, et ce à plusieurs niveaux.

À un premier plan, il y a cette critique de l'information apparemment sans «*bruits*», objective et neutre qu'il serait possible d'obtenir par les nouvelles technologies de l'information. En fait, comme on l'a souvent souligné, les médias participent puissamment à la construction des déterminations sociales et de la régulation politique.

À un second plan, il y a cette question de l'extension du symbolisme et de l'imaginaire via les médias, rappel de la constance du symbolisme de la réalité sociale. Si, comme on l'a déjà dit, il est parfois difficile de départager dans un roman, dans un film, dans une publicité, voire dans une mise en scène de musée, la part de «*réalité*» et la part de fiction, c'est que l'un et l'autre sont des constructions sociales, que l'univers de la socialité humaine est indissociablement constitué de significations sociales. N'est-ce pas Eliade qui soulignait la structure mythique des images véhiculées par les mass media¹²?

À un autre plan, il y a encore le problème de l'emprise de la sociologie elle-même sur la réalité sociale, c'est-à-dire, pour emprunter à nouveau le vocabulaire déjà utilisé, comment la sociologie peut échapper en quelque sorte aux arbitraires sociaux tout en les décrivant, tout en communiquant quelque chose d'inédit ou de connu à leur propos. La sociologie, comme toute science, est une entreprise de communication, qui tente de faire le lien entre un univers social significatif à priori et son interprétation dans un langage qui emprunte au langage courant, tout en s'en écartant; la sociologie tente d'exprimer quelque chose qui relève de la construction sociale de la réalité.

Et tout ne serait-il que social? Hors du social, point de «*réalité*»? Est-il impossible d'échapper aux déterminismes sociaux? C'est dans la relativité de l'univers social, dans son historicité, que le changement prend forme. Les cultures ne sont jamais à ce point refermées sur elles-mêmes qu'elles puissent dénier le changement. La production culturelle est cette ouverture vers les possibilités d'innovation radicale, contrepartie négative de la stabilité d'une société.

Les contrôles sociaux ne suffiront jamais à contenir dans les limites du déjà dit le sens dont nous sommes tissés, et ce, par-delà l'impératif absolu, pour toute société de parvenir à un certain équilibre, par-delà les

déterminismes sociaux et les règles de la méthode sociologique. Chaque mot, chaque parole, chacune de nos communications peuvent être source de tensions. Et même si nous nous taisions tous, la communication surgirait encore, des regards, des gestes, des mouvements; il y a une contradiction fondamentale entre les impératifs propres au maintien, à la consolidation, à la permanence relative des structures sociales, et l'irrésistible quête d'expression et de significations que nous révèle la communication humaine.

Ce qui est «nouveau» résulte du fait que les sociétés sont de véritables passoires; elles ne peuvent contenir les changements qui se profilent de toutes parts. Tout ce qui n'a pas encore été dit manifeste la précarité, le caractère transitoire des sociétés constituées... et des sociologies qu'elles secrètent. Le «*non communiqué*» n'est au fond que du social en attente de structuration, sans que l'on puisse vraiment en dessiner la trajectoire historique¹³.

Bibliographie

- BLUMER, Herbert. *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*. Englewood Cliffs, New-Jersey, Prentice-Hall, 1969. 208 p.
- CICOUREL, Aaron V. *Cognitive Sociology*. Harmondsworth, Middlesex, UK, Penguin Books, 1973. 193 p.
- DUMONT Fernand. «*Permanence de la sociologie*». *Cahiers de recherches sociologiques*. 14 (1990) : 9-20.
- HOFSTADTER, Douglas. *Gödel, Escher, Bach*. Paris, InterEditions, 1985. 883 p., index.
- MEAD, George H. *L'esprit, le soi et la société*. Paris, PUF, 1963. 332 p.
- PRONOVOST Gilles. «*L'expression et les frontières de la réalité*» dans, *Philosophiques*. 13, 1 (1986) : 3-22.
- PRONOVOST Gilles. «*Les usages sociaux des médias : temps, espace et sociabilité*». *Communication/Information*. (1990) : 11-34.
- PRONOVOST Gilles. «*Information et participation culturelle*», dans, BERGERON, Gilles. (sous la direction de). *Technologie et territoire. La maîtrise territoriale du changement technologique*. Chicoutimi, Groupe de recherche et d'intervention régionale, 1990. Pages 69-90.

Notes

1. Marcel, Mauss, *Essais de sociologie*, Paris, Éd. de Minuit, 1971, p. 224.
2. Fernand, Dumont, «*Permanence de la sociologie*», *Cahiers de recherches sociologiques*, 14 (1990): 9-20.
3. George H. Mead, *L'esprit, le soi et la société*, Paris, PUF, 1963, pages 61-62.
4. Hébert, Blumer, *Symbolic interactionnism : perspective and Method*, Englewood Cliffs, New-Jersey, Prentice-Hall, 1969, page 8.
5. Ibid.
6. Nous reprenons ici et adaptons des propos que nous avons tenus dans Gilles Pronovost, «*L'expression et les frontières de la réalité*», dans *Philosophiques*, 13,1 (1986): 3-22. 1986.
7. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard, 1972, prop. 2.032.
8. Yvon Rivard, *Les silences du corbeau*, Montréal, Boréal, 1986, p. 124.
9. Paul Éluard, *Poèmes*, Paris, Gallimard, 1951, p. 99.
10. Nous résumons ici les conclusions que nous avons publiées dans Gilles Pronovost, «*Les usages sociaux des médias: temps, espace et sociabilité*», *Communication/information*, (1990): 11-34.
11. Nous résumons encore ici les conclusions que nous avons publiées dans Gilles Pronovost, *op. cit.*, 11-34.
12. Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963, p. 220 sq.
13. Ces dernières conclusions ont été rédigées à la suite des commentaires de René Laperrière, du département des sciences juridiques de l'UQAM, que je remercie sincèrement. J'ai aussi tenté de tenir compte à l'occasion des nuances que me suggérait son texte.

Commentaires sur la communication de Gilles Pronovost

René Laperrière

Groupe de recherche informatique et droit
Université du Québec à Montréal

La communication de mon collègue Gilles Pronovost nous a entraînés dans une série de considérations fondamentales sur la connaissance humaine des phénomènes sociaux reliés à la communication. Je ne suis ni épistémologue, ni sociologue ni spécialiste de la communication : j'imagine que je dois représenter le profil de la majorité des participants ici présents! Le texte de Pronovost nous offre donc une occasion de stimulation intellectuelle et de réflexion sur les enjeux scientifiques de ce domaine de l'information et de la communication, que nous présentons tous comme un élément essentiel de compréhension de notre société, souvent qualifiée de «*société de l'information*» ou encore de «*société de la communication*».

Pour n'être pas en reste sur le plan des concepts, je dirai que mon bref commentaire tentera d'établir une «*communication*» sur la «*signification*» des messages «*exprimés*» par Pronovost! En d'autres mots, j'aimerais vous proposer mon interprétation de ce que j'ai pu comprendre et la confronter à mon analyse des enjeux théoriques et sociaux que je peux percevoir, du point de vue bien particulier d'un juriste épris de philosophie et plongé dans l'univers communicationnel moderne!

Ma formation m'a habitué à rechercher constamment la controverse, l'argument contraire, et donc la multiplicité d'interprétations auxquelles peut se prêter une réalité sociale toujours difficile à définir et à analyser. Pour connaître la réalité, les juristes ont mis en place un système de

démonstration rigoureux : des modes de preuve contradictoire (c'est-à-dire objets de débats), et des règles d'interprétation formalisées et complémentaires qui peuvent être invoquées tour à tour à la défense d'arguments contradictoires.

C'est cette approche de controverse que j'ai peine à retrouver dans les dimensions d'analyse du symbolisme de l'objet social que nous livre Pronovost. Si la *signification* renvoie à un processus social d'interprétation relativement uniforme du contenu des messages, à une intelligibilité commune, ma déformation juridique me montre plutôt une réalité sociale se prêtant à une multitude de significations et d'interprétations possibles, une réalité sociale équivoque et..., pour reprendre Marcel Mauss, «*arbitraire*». Je touche là un point sensible en droit, système de justification ayant pour principal objectif déclaré de réduire l'arbitraire dans l'exercice du pouvoir.

La signification en effet ne peut se dégager toute seule des faits : elle est attribuée par des acteurs sociaux qui agissent à des fins diverses (c'est le pourquoi?) et pour défendre et promouvoir diverses causes (c'est le pour qui?). La controverse naîtra du choix des renvois aux symboles et de l'interprétation des symboles. La construction de la réalité sociale apparaît alors comme un processus dynamique, conflictuel ou consensuel dont se dégagent des enjeux et qui affecte la réalité sociale sous observation.

Ces remarques s'appliquent bien sûr, à l'expression dont nous parle Pronovost comme étant le processus de production des significations : cette production est l'oeuvre d'acteurs, dont l'action expressive transforme la réalité sociale et son symbolisme. Elles s'appliquent aussi bien à la *communication*, par laquelle un émetteur véhicule de l'information (elle aussi équivoque et arbitraire) à des récepteurs.

La définition de concepts est souvent aride et statique : ces concepts prennent du relief lorsqu'on les met en mouvement comme le fait Pronovost en expliquant la «*construction sociale*», des communications. J'y retrouve, à mon grand bonheur, des éléments d'ouverture, de transformation, empreintes d'historicité et de relativité.

La communication s'y révèle conjoncturelle, partielle, arbitraire, comme la connaissance sur laquelle elle repose. Les concepts prennent vie, et

au lieu de se distinguer radicalement de la réalité qu'ils sont censés représenter, ils s'y investissent et permettent d'en communiquer la signification. Le médium de communication et le contenu du message occupent tour à tour l'avant-scène selon qu'on est McLuhanien ou Pronovostien, position que je préfère pour ma part dans ma recherche du sens de l'univers social et communicationnel.

C'est ici cependant que j'aurais eu besoin des lumières de Pronovost sur le rôle spécifique des nouvelles *technologies de l'information* et de la *communication* : si on peut les considérer comme des médias, dans quelle mesure affectent-elles (ou déterminent-elles?) les contenus des communications?

Pour répondre à ces préoccupations qui rejoignent la thématique du présent congrès, Pronovost nous propose quelques exemples tirés de ses recherches empiriques sur la *participation* active aux mass-media et sur les moyens de participation culturelle. Il entend illustrer aussi les liens entre la communication, la construction sociale de la réalité, et cette réalité sociale elle-même. J'y vois pour ma part des indications précieuses sur les modes d'utilisation des médias par la population et sur certains de leurs effets sociaux notamment en termes de participation politique, de consommation culturelle, de pratiques de sociabilité.

Mais, j'avoue que j'ai du mal à rattacher ces observations sur les comportements des acteurs, aux réflexions précédentes sur l'épistémologie. Certes, la communication est affectée par le milieu social rejoint par les médias d'information - ou plus largement de culture. Les significations varient selon les interprétations des récepteurs. Mais les médias n'ont-ils pas pour fonction - ou pour effet - l'homogénéisation culturelle de leurs clientèles respectives? Dans ces types de communications médiatiques encore très peu interactives, quelles sont les significations qui s'imposeront à terme comme dominantes : celles que veulent répandre les producteurs, ou celles que véhicule le milieu social des consommateurs? C'est là que je discerne intuitivement l'un des principaux enjeux éthiques de l'essor des nouvelles technologies de l'information.

Les observations de Pronovost débouchent sur des considérations concernant les rapports entre *science*, *sociologie* et *communications*. Je comprends l'importance des phénomènes de communication à la fois dans la constitution de la réalité sociale et dans son analyse. Mais je crains instinctivement les assimilations de termes qui peuvent conduire à des exclusivismes de points de vue. Il m'apparaît ainsi que la réalité sociale ne peut s'expliquer entièrement par les phénomènes de communications : une très grande partie du vécu social pouvant rester incommunicable ou non-communicué. La sociologie elle-même peut difficilement prétendre avoir posé les limites épistémologiques de la structuration du social, et réclamer pour elle-même un certificat de scientificité et d'objectivité.

Aucune discipline intellectuelle institutionnalisée ne me paraît échapper à la tentation de l'impérialisme qui consiste à tout ramener à son point de vue. Le droit en fournit un bon exemple, par sa traduction normative, et fortement idéologisée de la réalité sociale. La politique aussi tend à asseoir son empire sur des visions englobantes : «*Tout est politique*» écrivait Mao Zédong, justifiant ainsi par théorie interposée l'emprise totalitaire de l'élite politicienne sur l'ensemble de la société. Ici et maintenant c'est la rationalité économique - devrais-je dire économiste - qui prend le dessus, en ne posant aucune limite à l'accumulation de l'argent, à la production et à la consommation marchande de biens et services; elle est renforcée par une rationalité technicienne servile qui ne peut non plus fixer aucune limite à la recherche de l'efficacité, ni discuter d'interrogation éthique sur ses finalités propres et sur les moyens auxquels elle est appelée à servir.

Je me méfie aussi, comme juriste, du concept d'*objectivité*, que ce soit celle du social, de la science, ou du scientifique. Excipant de la distinction entre sujet et objet, fondamentale en épistémologie, elle conduit facilement à vouloir faire considérer comme objectives et détachées des subjectivités, les interprétations mises de l'avant par les scientifiques, qui trouvent là une belle occasion de se décharger de leurs responsabilités éthiques. La tentation est forte alors de présenter les contraintes techniques comme des contraintes sociales objectives dont personne n'a à assumer la responsabilité, et les observations des sociologues et autres spécialités des sciences sociales comme des faits objectifs, scientifiquement démontrés et incontestables. Or,

on ne peut davantage assimiler la science à l'objectivité, qu'on ne doit confondre le droit et la justice.

Chaque discipline des sciences humaines vit une tension entre la recherche légitime d'une «*objectivité*» qui réduit l'arbitraire et pose des bases communes d'entendement, et l'expression des «*subjectivités*» qui constitue l'apport original des personnes à l'analyse et la reconnaissance de la liberté humaine (par opposition au déterminisme social ou scientifique). En droit, cette tension s'exprime formellement par la distinction entre le «*droit positif*» et «*les droits subjectifs*», socialement elle oppose les défenseurs du statu quo et les avocats des changements dans des configurations aussi nuancées que la réalité sociale dont ils font partie.

Je suis réconforté de lire les multiples allusions de Pronovost à l'inévitable part d'*arbitraire* que l'on retrouve dans les communications et derrière les machines. Elle se trouve aussi à la genèse des théories scientifiques et participe intimement de l'interprétation de la réalité sociale à travers ses significations et ses multiples expressions. En droit, l'arbitraire évoque la domination irrationnelle et inéquitable, que l'on cherche à réduire dans l'application égalitaire des lois, mais qui reste toujours en partie présente dans la formulation des normes et dans les décisions humaines visant à sanctionner les comportements déviants. En sociologie, j'ai cru comprendre que déterminisme et arbitraire se conjuguent ensemble et s'opposent à la fois : les déterminations sociales, nous dit Pronovost, sont arbitraires et pèsent sur les processus de communication : en d'autres mots, les significations sont données et reçues arbitrairement, comme intrants et extrants d'un processus qui obéirait à certaines lois. Quant à l'éthique, je crois qu'elle s'intéresse plutôt au libre arbitre, celui qui devrait idéalement présider aux choix personnels et collectifs selon des valeurs partagées et qui s'oppose aux hétéronomies et aux aliénations de toutes sortes, dont les techniques et les scientifiques ne sont pas les moindres.

C'est à ce type de réflexion que nous convie Pronovost dans sa *conclusion*. Loin d'être neutres et objectives, les informations communiquées par les nouvelles technologies sont humainement construites, symboliquement chargées et éminemment criticables, nous dit-il. Est-il utile d'ajouter combien cette critique devra reposer à la fois sur un solide examen des modes de connaissance et des processus de communication ainsi

que sur une réflexion et une confrontation des valeurs qui fondent la réalité des rapports sociaux observés et le processus même d'analyse sociale.

L'horizon épistémologique, ontologique et éthique du procès de la vérité et du bien

Simonne Plourde
Département de lettres
Université du Québec à Rimouski

*...il est juste de penser que la science et la vérité sont
l'une et l'autre semblable au bien, mais il est faux de
croire que l'une ou l'autre soit le bien.*

Platon, La République

*La vérité, réduite au miroir où chacun l'enferme, oscille
entre la désillusion et la tyrannie.*

François Marty, La bénédiction de Babel

L'équation de la vérité et du bien n'est jamais simple. L'inconnue y est bien souvent l'impondérable. Existentiellement, vérité et bien se tiennent au carrefour de tensions antagonistes. Je veux ici esquisser à grands traits différents horizons sur lesquels me semble s'inscrire aujourd'hui le procès de la vérité et du bien. Consciente que la première partie de mon propos pourra paraître loin des préoccupations techno-scientifiques, que dans le panorama que je tracerai, je ne pourrai m'en tirer qu'au prix de raccourcis regrettables, j'accepte toutefois de relever le défi de cette réflexion.

Dans un premier temps, je vais explorer quelques approches modernes de la notion de vérité et envisager le thème du bien tel qu'il se présente au-delà de l'être, au-delà du mensonge et au-delà des performances de la technologie. Dans un deuxième temps, je reprendrai les thèmes vérité et bien en regard de la technologie. J'indiquerai, en terminant, quelques questions susceptibles de prolonger la réflexion ou de baliser d'éventuels débats sur le sujet.

1. Quelques approches modernes de la notion de vérité et de bien

«Rien n'est beau que le vrai; le vrai seul est aimable», chantait Boileau dans un vers célèbre. Nous exigeons habituellement le vrai et rejetons le faux qui fruste ou qui déçoit. Le vrai semble être l'apanage du «réel», c'est-à-dire de ce que nous situons dans le cadre d'un système de coordonnées spatio-temporelles.

Vérité et réalité seraient, à première vue, des concepts corrélatifs. Si la réalité sert ainsi de point de référence à la vérité, il faut que le réel soit accessible à l'esprit humain¹. En effet, celui-ci dispose d'approches variées quand il veut scruter le monde et lui-même : la connaissance commune, les sciences, la philosophie, l'art, la religion. Ces modes donnent naissance à autant de types de vérité. Nos considérations ne porteront que sur deux d'entre eux, à savoir, la vérité scientifique et la vérité philosophique.

1.1 La vérité scientifique

Multiples sont les sciences qui se partagent la connaissance de l'être humain et qui éclairent les aspects de l'univers se dérochant aux seules ressources du sens commun. L'exploration des objets scientifiques est confiée à l'expérimentation des hypothèses par l'application de méthodes considérées comme rigoureusement objectives. L'induction scientifique est objective en ce sens qu'elle est accessible à plusieurs, au lieu d'être confinée dans la seule sphère de l'expérience individuelle. Une fois admises la

définition des termes et les modalités de l'expérimentation, on peut en déduire des conclusions qu'on exprimera en un langage formalisé susceptible de s'imposer à tous. Il en découle une vérité, prônée comme le paradigme de toute vérité, vu l'évidence et la certitude qu'elle prétend produire². Faut-il pour autant professer «une sorte de monisme de la vérité scientifique»? Non, pense Paul Ricoeur, qui s'explique ainsi :

Le caractère élaboré de la notion de «fait» scientifique nous avertit déjà que le travail qui rend vrai - le travail de vérification -, à quoi s'identifie la vérité expérimentale, est solidaire de la méthode qui règle ce travail et de la décision que prend l'esprit de définir l'objectif par le mathématisable. Il n'est pas jusqu'aux instruments qui ne soient, comme l'a montré Duhem, des détecteurs de faits scientifiques et des contractions matérielles de toute la science antérieure, des théories réalisées. La vérité apparaît donc solidaire du processus de vérification, c'est-à-dire des possibilités instrumentales, de la méthodologie particulière à une science donnée (laquelle détermine un fait comme physique, chimique, biologique, psychologique, etc.) et de la méthode expérimentale en général³.

Il n'y a pas que la certitude scientifique qui soit aujourd'hui relativisée. La nature même de la science apparaît progressivement sous un jour nouveau : son mode d'appréhension de la réalité confine davantage à l'action sur la nature qu'à la vision spéculative de la réalité⁴. De plus, selon sa nature même, la connaissance scientifique doit laisser hors de son champ d'étude ce qui se soustrait au mathématisable et à l'expérimentation. Certains secteurs de la réalité lui échappent donc, tels ceux de la subjectivité et de l'agir humain, que pourtant elle enveloppe. Perception, science et action s'imbriquent mutuellement. La science ne peut prétendre à l'exclusivité de la vérité⁵. Bien plus, la réduction de la réalité qu'elle doit opérer pour circonscrire ses différents objets ne risque-t-elle pas d'obnubiler les autres ordres de vérité, en particulier celui de la vérité philosophique?

1.2 La vérité philosophique

Il y a une vérité de la connaissance spéculative reconnue par la tradition. Pour l'affirmer, celle-ci se fonde sur le principe suivant : l'intelligence, dans son acte cognitif, saisit la réalité telle qu'elle est en elle-même. Devons-nous recourir ici à la définition classique que d'aucuns attribuent à un sage du XII^e siècle, Isaac de l'Étoile : *veritas est adaequatio rei et intellectus*: «la vérité est la conformité de l'intelligence et de la chose»? La logique classique s'en est trouvée fort aise.

Pour la logique classique, en effet, une connaissance vraie implique une identification de la pensée et de son objet : un jugement vrai, en s'énonçant, traduit la concordance du discours avec ce qui existe. Le phénomène cognitif implique une quasi sortie de l'esprit humain vers la réalité pour en recueillir les données qui deviendront propriété de l'esprit et éléments de connaissance. Si la coïncidence est possible entre la raison et la réalité, c'est, expliquent les philosophes de l'Antiquité (Parménide, Platon, Aristote, Plotin), parce qu'il y a identité entre l'être et la pensée dans le *Logos* ou le *Nous*. L'essence des choses peut donc se révéler à la raison humaine, puisque celle-ci participe au *Logos* divin ou au monde platonicien des Idées. Un tel type de connaissance engendre l'évidence, elle offre la vision des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes.

La philosophie moderne, qui n'a pas répudié la définition classique de la vérité, en a toutefois rapatrié le fondement dans la raison humaine, et supprimé le recours au *Logos* divin. Kant, pour sa part, a distingué vérité logique de vérité matérielle, puis défini la première comme un accord de la connaissance avec elle-même, abstraction faite de tous les objets et de toute différence entre eux. Hegel a souligné et nié l'aspect statique impliqué dans le terme *adaequatio* de la définition classique. Peu à peu, le caractère fini de la vérité s'est imposé et un déplacement du problème de la connaissance s'est effectué vers l'exploration de celle-ci dans les sciences et surtout dans le langage, donnant naissance à de nouveaux questionnements philosophiques et à de nouvelles disciplines, entre autres, la sémantique, la pragmatique, l'herméneutique⁶.

La définition classique de la vérité masque mal aujourd'hui ses insuffisances. Celles qu'on lui reproche, par exemple, sont de trois ordres : a) l'implication du dualisme sujet/objet; b) le caractère statique, celui-là même dénoncé par Hegel, qui laisse croire à une réalité marquée de permanence; c) la simplicité apparente de l'adéquation formelle, qui ne prend pas en compte la complexité de l'acte de connaissance⁷. De plus, le déplacement du problème épistémologique classique vers le langage en change les données. *«Le langage est la <maison> où la réalité devient accessible pour nous, où nous communiquons, où nous agissons, où nous réfléchissons»*⁸. Wittgenstein fait des limites mêmes du langage les limites de notre monde. Heidegger et Gadamer insistent sur le caractère universel et en même temps historique et fini du langage. Ces accents contemporains dessinent une nouvelle face de la vérité qui offrent un intérêt non négligeable. *«Le langage est donc en même temps le lieu de la vérité, le medium de l'argumentation, l'instrument de la réflexion»*⁹.

Qu'est-ce qui, dans cette nouvelle approche du langage, doit effectuer l'adéquation de la raison avec la réalité? Ce sera, selon les points de vue, soit une cohérence interne du discours, soit un procédé argumentatif visant un consensus universel. Il en résulte une vérité qui a perdu son caractère absolu, une vérité relative, donc plurielle. La vérité n'est plus là, toute prête, au terme d'un acte de connaissance. Finie et historique, la vérité née dans le langage est un processus, puisqu'elle est en genèse dans le jeu des échanges dialogiques¹⁰. François Marty en donne une définition moderne : *«(l)la vérité est l'horizon de convergence que soutiennent les paroles qui s'échangent, en même temps qu'il les suscite, paroles dans lesquelles l'être sensible de l'homme devient corps signifiant dans un corps social, sujet d'une culture que la présence de l'étranger relève de sa particularité»*¹¹. Autour de la vérité, au cœur même du langage, s'engendrent des tensions conflictuelles, des débats historiques, se créent des systèmes qui croient pouvoir se dominer les uns les autres. Les luttes pour la défense de telle ou telle vérité connaissent des violences inavouables. Voyons-y une preuve de l'élément dynamique inséré au cœur de la vérité.

1.2.1 La vérité ontologique

La vérité n'appartient pas qu'à l'ordre de la connaissance où l'on risque trop souvent de la confiner. Référons-nous brièvement à Heidegger. Pour ce philosophe, l'essence de la vérité réside dans la liberté, c'est-à-dire dans l'acte libre de l'être humain qui laisse l'Être se dévoiler tel qu'il est. Gabriel Marcel, pour sa part, souligne l'intime parenté entre l'être et la liberté: «Je ne suis pas, écrit-il, *j'ai à être*, je ne suis pas libre, *j'ai à être libre*»¹². Par ce moyen terme de liberté, nous pouvons rapprocher les deux concepts *être* et *vérité*.

En tant qu'être humain, chacun présente sa vérité propre. Vérité ontologique, inscrite au plus intime de soi, qui se manifeste par un désir d'être, voire par une exigence¹³ parfois impérieuse. «*Connais-toi toi-même*», disait Socrate. Nietzsche, reprenant un adage stoïcien, propose le célèbre «*Deviens ce que tu es*». Plus près de nous, les protagonistes du théâtre de Gabriel Marcel s'interrogent incessamment : «*Qui suis-je?*» «*Qui es-tu?*» «*Que sommes-nous donc?*»

Cette incertitude du «*Qui suis-je?*» est traversée par le tourment d'être. Elle met le doigt sur la présence d'une exigence ontologique lovée au plus profond du psychisme humain. L'ambitieuse construction d'un soi, remise sans cesse sur le métier, dans une saisie opportune des situations quotidiennes, vise une croissance continue, la création d'un «*plus-être*», d'une certaine épaisseur ontologique.

L'erreur la plus courante consiste à chercher la vérité ontologique dans l'acquisition des biens matériels. Faire de son avoir la substance de son être est une irréparable illusion: c'est une voie sans issue qui débouche sur la faillite ontologique. Le chemin qui mène au «*plus-être*» passe par Autrui. L'ouverture à l'autre et la relation intersubjective exigent une constellation de forces psychiques qui fécondent et accroissent l'épaisseur ontologique¹⁴. L'amour concentre ces forces, car il est le lieu de la conciliation. Il délivre de la superficialité de nos avoirs, il est la vérité du désir d'éternité initial. Aussi le chemin qui y mène est-il long et parfois ardu.

Mais l'invitation pressante de devenir ce que l'on est, qui fait appel à la liberté individuelle, n'est pas le dernier mot de la vérité. Paul Chamberland, dans son ouvrage *Un livre de morale*, le constate en ces termes :

Le sujet moderne s'est institué comme centre et mesure de toutes choses et il s'est trouvé pris dans l'«enfer des choses». Pris dans une volonté d'immanence, parfaitement conçue, contrôlée, régulée, mais qui équivaut à l'évacuation de la ressource, de la source de son être. L'anthrope ne croit plus rencontrer que lui-même et il ne rencontre plus personne¹⁵.

La personne ne sera délivrée d'un solipsisme réducteur que si elle s'ouvre à la vérité éthique: «... sur ce chemin qui monte de ma situation en direction de la vérité, il n'est qu'une voie de dépassement, la communication. Je n'ai qu'un moyen de sortir de moi-même : c'est de me dépayser en autrui. La communication est une structure de la connaissance vraie»¹⁶.

1.2.2 La vérité éthique

La vérité éthique advient quand une faille s'insinue au coeur du solipsisme, celle du dépaysement en autrui. Qui mieux que le philosophe Emmanuel Lévinas peut nous guider ici, lui qui a mis en relief la dimension illimitée de la responsabilité éthique. Réagissant contre les théories occidentales de la connaissance, Lévinas rompt avec l'intentionnalité husserlienne qui fait de l'acte cognitif, l'acte d'un sujet : *noèse* et *noème* appartiennent au Même qui, sur la toile de fond de son intériorité, construit pour lui-même la connaissance du monde et d'autrui dans la solitude de sa vision personnelle.

Lévinas y insiste, Autrui est l'extériorité absolue. De moi-même à l'autre, nul chemin de connaissance si ce n'est la manifestation de l'Autre par lui-même. La manifestation n'est pas *dévoilement* d'Autrui par moi, mais *révélation* d'Autrui à moi. L'interlocuteur SE manifeste par-delà toute forme cognitive, car sa manière est de partir de SOI, de SE présenter

comme étranger, sans le secours d'un présentateur. Son apparition provoque «le traumatisme de l'étonnement»¹⁷. La révélation s'instaure et s'effectue dans l'expérience absolue de la rencontre. Elle est de l'ordre du don: don de connaissance, accueilli dans la passivité d'une Subjectivité qui en est affectée¹⁸.

La révélation permet à Autrui de luire de sa propre lumière, d'apparaître dans sa vérité¹⁹. La présentation d'Autrui est exceptionnelle, puisque «le Visage parle»: c'est la présentation par soi d'un être extérieur qui assiste à sa propre manifestation, qui lui porte secours. Autrui est lui-même le Maître et sa parole est magistrale.

L'accueil est la contre-partie de la révélation. Il est hospitalité, non pas thématization²⁰, acte éthique et non acte théorétique. Car la parole suscite chez celui qui l'écoute et la reçoit une sortie de soi appelée Désir. Le Désir est la vérité éthique par excellence. Il est de l'ordre de la responsabilité, c'est-à-dire bonté. Donner l'hospitalité à Autrui provoque un débordement de soi, un surplus de possibilités, un surgissement de pouvoirs nouveaux qui adviennent à un sujet «qui n'est plus paralytique, des pouvoirs d'accueil, de don, de mains pleines, d'hospitalité»²¹.

La conception lévinassienne de la raison, et par suite de l'acte de connaissance, implique une nouvelle façon de penser la vérité. Celle-ci n'est plus à chercher dans une adéquation logique de l'intelligence à la réalité, mais dans le rapport éthique lui-même. Si le Visage parle, s'il est proprement manifestation et expression de soi, la parole manifestée se trouve à l'origine de la vérité et le rapport éthique, le lieu de la véracité. Nous croisons ici les philosophies contemporaines qui voient elles aussi dans le langage, et selon leurs modalités propres, le *topos* de la vérité. Il faut reconnaître cette alliance qui se pose de droit et de fait entre langage et vérité. Nous y reviendrons.

Au lieu même de la connaissance, dans cette autre conception de la vérité, se met en place la reconnaissance. Reconnaissance d'Autrui, désir, responsabilité, bonté évoqués par la philosophie lévinassienne, ces conceptions novatrices ouvrent les grands espaces d'une vérité à faire, parce qu'elle est vraie et aussi pour qu'elle soit vraie. Vérité à faire, «véri-

fication», «vérité-facture», pour reprendre les expressions heureuses de Pierre-Jean Labarrière²². N'est-ce pas le concept de bien qui se profile sur l'horizon de cette «véri-fication»?

1.3 Le bien, à l'horizon de la véri-fication et de la véri-diction

Au dire de Platon, le bien est au principe de la science et de la vérité²³. Il est également au principe de l'agir, car, dans ce domaine, il est impossible de régresser à l'infini : il faut au contraire s'arrêter et prendre appui sur un principe. Nommons ce principe le bien.

Comme l'indique Lalande dans son *Vocabulaire philosophique*, on emploie l'adjectif **bien** pour désigner «ce qui est objet de satisfaction ou d'approbation dans n'importe quel ordre de finalité: parfait en son genre, favorable, réussi, utile à quelque fin; c'est le terme laudatif universel des jugements d'appréciation». Employé comme substantif, le **bien** désigne alors soit, «ce qui est utile à une fin donnée, à un être», soit «le bien-être lui-même»; soit un «concept normatif fondamental de l'ordre éthique». Dans ce cas, il possède une valeur morale.

Remarquons une dualité fondamentale de sens: le bien est en soi une **perfection** qui satisfait les êtres raisonnables que nous sommes; le bien est aussi **bonheur** pour celui qui le possède. En tant que perfection, le bien répond à la tendance naturelle de chaque être. En tant que bonheur, il suscite la volonté qui en fait une fin déterminée. La poursuite du bien ontologique réalise la vérité ontologique, l'accomplissement du bien moral engage l'être entier sur la voie de la vérité éthique.

1.3.1 Au-delà de l'être : le bien éthique

Puisque Emmanuel Lévinas nous a lancés ci-dessus sur le thème de la vérité éthique, reprenons le fil de sa pensée. Référons-nous à celui de ses ouvrages qui restera sans doute son oeuvre maîtresse et qu'il a coiffé d'un titre énigmatique : **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence**. On y trouve exposée d'une manière admirable la thèse qu'il soutient : il faut sortir de la

seule préoccupation d'être, car elle renferme dans un monde solitaire celui qui s'y adonne légitimement. En faisant irruption dans ce solipsisme, Autrui introduit l'extériorité absolue et permet au Désir métaphysique de surgir au coeur de la relation qui s'instaure.

Sous l'emprise du Désir métaphysique, la Subjectivité s'ouvre dans l'accueil inconditionnel d'Autrui. Pour atteindre son apogée, le Désir doit saisir la possibilité qui lui est offerte de sacrifier son propre bonheur. Et la crête de l'être s'en trouve franchie, l'engagement envers Autrui, amorcé sur l'autre versant. Le Désir marque ainsi une inversion, celle de l'être en *bonté*. La relation éthique se meut dans la direction trans-ontologique du bien et de la bonté²⁴.

Qu'est-ce que l'agir éthique nommé bonté, sinon l'arrachement à la jouissance solitaire qui s'effectue dans le geste de se présenter à Autrui *«les mains pleines»*. Autrui, c'est *«ce premier venu, sans signalement, dépareillé»*²⁵, ce *«prochain»* avec qui je suis lié, dont, en dehors de tout lien biologique et contre toute logique, je suis responsable au point d'en être constitué serviteur et débiteur. Service sans esclavage, répétera Lévinas, parce que relié à une obéissance antérieure à toute décision volontaire qui l'aurait assumée. La nécessité d'un service débordant le Moi est meilleure que le repos solitaire.

Pourquoi Autrui me concerne-t-il à ce point? Rappelant l'excuse de Caïn après le meurtre de son frère Abel: *«Suis-je le gardien de mon frère?»*, Lévinas souligne qu'elle n'a de sens que dans le contexte du chacun-pour-soi, contexte où il reste en effet incompréhensible qu'Autrui, ce *«hors-de-moi absolu»*, me concerne.

Que la grande famille humaine constitue une fraternité est pour Lévinas une conséquence évidente de la créaturalité. Autrui *me regarde* donc, dans tous les sens de cette expression. Il *me regarde*, c'est-à-dire, il m'appelle, me sollicite. Son regard crie sa faiblesse et traduit la détresse de sa requête. Selon une forte expression de Lévinas, la signification fondamentale de la relation éthique, c'est d'être *l'un-pour-l'autre*, avoir l'autre-dans-la-peau, répondre d'Autrui jusqu'à la substitution, *«aller au-delà du destin limité - et égoïste - de celui qui n'est que pour soi et se lave les*

maines des fautes et des malheurs qui ne commencent pas dans sa liberté ou dans son présent»²⁶.

La Subjectivité ne saurait être *pour-soi*, limitée à son essence, à la réalisation pure et simple de son être, dans un inter-esse-ment égocentrique. Sa vérité, c'est d'être *pour-tous*, au-delà de son essence, autrement qu'être; en bref, à la fois être et dés-inter-essement, responsabilité de tout et envers tous, sous le poids de tout ce qui n'est pas elle, c'est-à-dire de l'univers.

Ainsi définie, l'éthique lévinassienne a fort peu d'atout pour trouver preneur. Faut-il néanmoins en moduler les exigences? Comment l'étrange discours tenu sur la signification du *l'un-pour-l'autre* peut-il prétendre à la sagesse de l'éthique? C'est par le biais d'une réalité très concrète, celle du TIERS, que Lévinas introduit la mesure au coeur de la démesure. Nous ne sommes pas que deux: Autrui et moi. Il y a aussi tous les autres. Si la «*faim d'autrui, écrit-il, - faim charnelle, faim de pain - est sacrée; seule la faim du tiers en limite les droits*»²⁷. «*Le tiers me regarde dans les yeux d'autrui - le langage est justice*»²⁸. La présence du TIERS initie l'ordre de la justice dont la mesure empêche de se pâmer la vulnérabilité d'une chair qui porte son écharde et d'une raison qui souffre son grain de folie. Elle modère l'exigence éthique dont l'extrême pointe s'épanouit en sacrifice de soi; elle introduit la pesée, le calcul, le jugement, l'équation dans les rapports inter-humains. La justice commande le politique, les institutions et les lois.

Ne nous en déplaise, l'ambition de l'éthique lévinassienne n'est pas de rendre compte d'une vérité logique, mais de dire l'être en vérité. Il lui faut donc, non pas discourir sur l'essence de l'être, mais indiquer une voie de paix où peut se «*rencontrer autrui sans allergie*»²⁹. Elle doit jalonner cette voie de l'être en vérité qui est ouverture sur Autrui et responsabilité éthique. L'être en vérité est bonté. Le bien au-delà de l'être, c'est la responsabilité, c'est-à-dire la bonté envers tous.

1.3.2 Au-delà du mensonge : l'esprit de vérité

«Notre rapport au vrai passe par les autres. Ou bien nous allons au vrai avec eux, ou bien ce n'est pas au vrai que nous allons», écrit quelque part Maurice Merleau-Ponty. Ce témoignage me rappelle l'*OEdipe* de Sophocle, drame dans lequel, à l'interrogation d'OEdipe : *«La vérité? D'où la tiendras-tu? Sûrement pas de ta science?,* Tirésias répond : *«Non, je la tiens de toi qui me force à la dire»*³⁰. Enchaînons avec la réalité dialogique qui préside aux communications intersubjectives. Il appartient au discours de créer la solidarité du Je et d'Autrui dans l'espace ouvert au sein même de la manifestation du Visage.

Mais la parole est une porte étroite. Elle est le goulot d'étranglement de la pensée qui ne peut s'y engouffrer tout entière. Elle est ce glaive à double tranchant qui, dans la relation dialogale, renvoie chaque interlocuteur à son extériorité absolue.

La vérité éthique est l'élément constitutif de la parole. Parole et véracité sont des thèmes inséparables de l'origine. Les récits fondateurs des civilisations s'y enracinent. La Bible, par exemple, au livre de la Genèse, lie l'apparition du MAL au mensonge. La ruse du serpent tentateur n'a-t-elle pas puisé sa force persuasive dans l'opacité d'une parole mensongère? L'hermétisme des affirmations: *«vous ne mourrez pas»; «vous serez comme des dieux»* a engagé la relation interlocutrice sur une fausse piste après l'avoir infectée d'un virus sournois. Le mirage d'une connaissance absolue et d'une immortalité promise s'est profilé sur l'horizon du désir humain comme des dons refusés par le Créateur. Cette tentation, au niveau de la parole vive, - la plus grave qui soit puisqu'elle s'attaque à ce qui constitue la différence anthropologique - a vaincu l'interdit devenu lettre morte en l'absence du Législateur. Et la femme et l'homme, riches de leur neuve liberté, - oeuvre-cime de la création - en firent le mésusage que l'on connaît. *«Leurs yeux s'ouvrirent»* à la ruse du mensonge, c'est-à-dire au *non-dit* du discours tentateur.

Le mensonge a ce pouvoir de créer de l'infranchissable, parce qu'une parole séparatrice est un acte négateur, une épée flamboyante qui introduit une distance irrécupérable au point nodal de la relation. Violence subtile³¹

est le mensonge dont les ressorts secrets sont du domaine de l'inavouable³². Conséquences imprévisibles de la déchirure relationnelle, atteinte parfois irréparable au tissu de la vérité : *«Quels mensonges inventerai-je si la sincérité ne suffit pas. Je ne saurai pas défaire les noeuds que j'ai formés»*, constate avec une impuissance amère un personnage du théâtre de Gabriel Marcel³³. Implosion d'une parole dont l'essence est l'explosion, fermeture sur la solitude stérile d'un *ego* au lieu de l'ouverture sur la promesse d'une intersubjectivité.

Emmanuel Lévinas a mis en lumière ce fait qu'Autrui ne se *donne* en vérité que dans l'acte de parole³⁴. La parole est un don, une générosité, une invocation à l'Autre, un appel à sa liberté. Ce don n'a de valeur que si la rectitude du langage fonde la rectitude de la relation. La vérité de la parole devient le signe, le reflet de l'authenticité de l'être qui la prononce. La pire non-vérité, n'est-ce pas l'aveuglement de soi sur l'essentiel qui triomphe dans la parole mensongère?

Quelle soit scientifique ou philosophique, la vérité n'est d'aucun temps ni d'aucun lieu. La tâche des siècles est de la faire advenir dans le temps de l'histoire. Jamais accomplie, la vérité est une vérification intemporelle, parce qu'elle transcende le passé et l'avenir. Cet aspect eschatologique lui est essentiel, car elle doit échapper au fixisme des individus et des peuples, autant qu'à l'impérialisme de tous les pouvoirs. Jamais unique, toujours plurielle dans son procès, la vérité ne peut se laisser circonscrire dans quelque synthèse politique ou cléricale que ce soit. Les tentatives de telles synthèses finissent toujours par apparaître telles qu'elles sont, à savoir des erreurs historiques.

L'avancée actuelle des sciences et des technologies rend particulièrement difficile la clarification de la vérité éthique. Lévinas a présenté cette dernière sous un jour à la fois singulier et universel: *vivre en vérité*, c'est assumer la responsabilité inconditionnelle et irrésiliable d'Autrui. Les éthiques discursives qui retiennent également l'attention de ce siècle, celles de Jurgen Habermas et d'Otto Appel, dessinent pour leur part le profil d'une «communauté idéale de communication» qui repose sur le socle - qui aurait, jadis, paru aléatoire - des procédures argumentatives. La Théorie de l'agir communicationnel de Habermas privilégie le débat qui

doit produire sinon la vérité, du moins un consensus jugé tout-à-fait suffisant pour valider les actes éthiques à poser. On ne peut mieux souligner l'intercohérence qui doit arracher l'individu à l'angoissante solitude de sa conscience. Plus que jamais la vérité éthique procède d'une tâche et résulte d'un effort prolongé dont tous et chacun sont co-responsables³⁵. «*La vérité, a dit Kierkegaard, n'existe pour l'individu qu'autant qu'il la produit par son action*». Personne n'échappe au devoir de faire et de dire la vérité³⁶. C'est là une irrésiliable fidélité à l'éthique et au pacte instaurateur de la vie en société.

Au-delà du mensonge, il y a l'esprit de vérité, cette véracité qui apparaît comme un bien à poursuivre, cette «*santé de l'esprit et des rapports humains en tant qu'ils sont structurés par la vérité de la parole échangée*»³⁷. À ce sujet, les technologies d'information et de communication doivent être questionnées au premier chef.

1.3.3 Au-delà des performances techniques : un monde viable à construire et à léguer

En 1979, paraissait en allemand un ouvrage intitulé : **Le Principe Responsabilité**, avec en sous-titre : **Une éthique pour la civilisation technologique**. L'auteur, Hans Jonas, y poursuivait une exigeante réflexion sur les dangers de la technologie, en vue de dégager une éthique pour aujourd'hui³⁸. Devenue accessible à un public non exclusivement germanophone par une traduction française récente, la réflexion très articulée de Jonas a suscité études et débats. Elle mérite qu'on s'y arrête.

Personne ne peut aujourd'hui nier le pouvoir grandissant de la technologie. Jonas s'y attarde, non pas pour déplorer la situation, mais pour susciter une prise de conscience capable de redonner à ceux qui détiennent la clé des nouveaux dispositifs technologiques le contrôle indispensable d'un pouvoir menaçant. Il lui faut donc, non occulter, mais dévoiler le mal consécutif à une perte de maîtrise humaine sur les innombrables possibilités technologiques³⁹.

Si notre environnement écologique est menacé, c'est l'avenir de l'être humain qui est lui-même compromis. Hans Jonas ne tente pas d'imaginer ce que sera l'être humain dans les générations futures. Le risque élevé d'erreur est lié à de multiples impondérables. L'exercice ne s'avère-t-il pas après tout stérile? La tâche urgente qu'il perçoit, ce n'est pas d'inventer un être humain nouveau, mais de préserver celui qui existe : *«c'est seulement la prévision d'une déformation de l'homme qui nous procure le concept de l'homme qu'il s'agit de prémunir et nous avons besoin de la menace contre l'image de l'homme [...] pour nous assurer d'une image vraie de l'homme grâce à la frayeur émanant de cette menace»* 40.

D'aucuns mettront en doute l'efficacité d'une telle *«heuristique de la peur»* ou en déploreront un usage qui pourrait détourner de l'idéologie du progrès technologique. Défaitisme? Nostalgie d'un passé bucolique? Hans Jonas ne cède pas aux attitudes réactionnaires. Sa visée est l'élaboration d'une éthique nouvelle, celle *«de la conservation, de la préservation, de l'empêchement»*, remplaçant *«l'éthique du progrès et du perfectionnement»* 41. Il s'y emploie dans un ouvrage où la raison, dans le déploiement d'une argumentation rigoureuse, est sans cesse mise à profit. L'*«heuristique de la peur»* n'intervient que pour motiver la volonté : celle-ci a besoin d'être renforcée par le *sentiment* de responsabilité.

Le nouvel impératif éthique dégagé par Hans Jonas, à la différence des impératifs de Kant, s'adresse au politique et au futur plutôt qu'à l'individu dans sa réalité présente. Il l'énonce sous quatre formes. Voici deux d'entre elles :

Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre 42.

Inclus dans ton choix actuel l'intégralité future de l'homme comme objet secondaire de ton vouloir 43.

C'est la première fois dans l'histoire de l'humanité, constate Jonas, que l'éthique ne peut faire l'économie du futur. S'appuyant sur un postulat

qu'il emprunte au philosophe Leibniz⁴⁴, il énonce l'impératif de l'existence, à savoir «*que soit une humanité*»⁴⁵, dont il affirme le caractère catégorique:

*...c'est une idée qui dit qu'une telle présence doit être, qui doit donc être protégée et qui nous en fait une obligation, à nous qui pouvons la mettre en péril. C'est cet impératif ontologique, résultant de l'idée de l'homme qui sous-tend l'interdiction de jouer au va-tout avec l'humanité [...]»*⁴⁶.

Est ainsi posé le *devoir-être* de l'humanité comme un bien à promouvoir. Ce *devoir-être* fait appel au *sentiment de responsabilité* collective et personnelle⁴⁷, pour que soit amorcé le *devoir-faire* consécuteur au *devoir-être*⁴⁸. «*La première chose est le devoir-être de l'objet, la seconde le devoir-faire du sujet appelé à être le chargé d'affaires de la cause*»⁴⁹.

L'intuition fondamentale de Hans Jonas, c'est que l'environnement, manipulable et altérable, vu les possibilités technologiques développées jusqu'à ce jour, est devenu une réalité fragile et, par suite, menacée. Comme tel, le cosmos est maintenant un objet de responsabilité pour tous. En indiquant le lien qui relie l'avenir de l'humanité et l'avenir de la nature, Jonas esquisse l'ampleur de la responsabilité éthique actuelle qui incombe à toute société politique : «*une crête entre deux abîmes, où les moyens peuvent détruire la fin*»⁵⁰. Pour endosser sa responsabilité tant envers les générations futures que les générations présentes, l'humanité doit donner prise à une peur salutaire⁵¹. Afin que cette peur ne soit pas annihilante, il faut lui associer l'espérance qu'une certaine sagesse humaine saura éviter le pire.

Que Jonas exagère ou non les menaces qui pèsent sur l'humanité présente et future, là n'est pas la question fondamentale. Plusieurs scientifiques s'interrogent eux aussi à propos des effets à court et à long terme de notre mode de vie moderne, de notre insatiable consommation d'énergie, de nos interventions non régulées sur la nature. La guerre qu'on n'arrive point à éviter, l'arme atomique en veilleuse dans tel arsenal

militaire remettent en question l'opinion courante que les actes technopolitiques sont naturellement orientés vers le bien.

Jonas n'ignore pas que ses propres prévisions lui échappent, que les effets réels des nouvelles technologies sur le cosmos et sur l'espèce humaine demeurent pour une bonne part imprévisibles⁵². Il sait que son jugement éthique n'est pas plus irréfutable que celui de ses contradicteurs. Mais il est tout de même loisible d'admirer ce jugement prudentiel qui choisit de rester en-deça d'un pari sur le présent et l'avenir, pari dont les risques sont trop grands. C'est sans doute à cette condition qu'un monde viable pourra être construit et, par suite, légué aux générations futures.

2. Vérité, Bien et Technologie

2.1 Vérité et technologie

Ce que nous appelons couramment technologie a-t-il quelque chose à voir avec la vérité scientifique et la vérité philosophique?

2.1.1 Vérité scientifique

Il est facile de détecter les liens qui existent entre la vérité scientifique et la technologie⁵³. L'avancée de celle-là conditionne l'évolution de celle-ci. Les objets technologiques sont à la fois l'expérimentation, l'accomplissement et l'expression de la compétence cognitive.

Ce qui est moins apparent, ce sont les controverses acharnées qui entourent l'accueil et le maintien des hypothèses scientifiques. L'établissement et la longévité d'une vérité scientifique se font au prix d'une dépense d'énergie considérable (laboratoires, enseignement, financements, etc.). Le succès d'un appareil technologique a souvent été précédé de multiples échecs. Les gestations scientifiques et technologiques échappent au regard des usagers profanes qui s'imaginent volontiers que la vérité scientifique est constituée d'énoncés neutres, objectifs, factuels, stables,

universels. De là à exalter la vérité scientifique comme le paradigme de toute vérité à laquelle on peut adhérer sans crainte, il n'y a qu'un pas. La vérité scientifique est partielle et évolutive. Elle n'est certes pas le fin mot de la Vérité.

2.1.2 Vérité philosophique

Je reviendrai ici à la définition classique de la vérité en tant qu'*adéquation de l'intelligence et de la chose*. Malgré ses insuffisances, elle peut s'avérer utile dans le cadre de cette réflexion.

Si l'intelligence humaine veut réellement se conformer à la réalité du XX^e siècle, il lui faut s'apercevoir et admettre que la science et ses conséquences technologiques s'infiltrant dans les moindres replis de la vie quotidienne, qu'elles la transforment, qu'elles affectent du coup l'ordre humain tout entier, tant social, politique, artistique, religieux qu'économique⁵⁴.

Pour demeurer dans le concret, il est essentiel de ne pas faire de la technique une abstraction, de ne pas la réduire à des concepts opératoires en la désignant comme technoscience, technocosme, système technicien... On doit la reconnaître, au contraire, comme un élément qui contribue à l'auto-transformation du monde humain. Par son action, bonne ou néfaste, sur l'univers non-humain, elle conditionne indéniablement nos manières de connaître, de penser, de sentir, de vivre.

Cependant, les acteurs effectifs de la transformation du monde humain, ce sont les individus eux-mêmes et non la technologie. Le micro monde quotidien voit se multiplier les instruments mis à la disposition des usagers. Les techniciens (scientifiques, inventeurs, ingénieurs) inventent et entretiennent les machines. Usagers et techniciens, entrepreneurs et inventeurs sont donc d'heureux complices dans l'hyper-instrumentalisation du mode de vie contemporain. Il leur appartient, par une utilisation judicieuse des instruments de la technologie, de protéger et d'accroître l'humanité de l'être humain et les relations avec Autrui que Lévinas appelle métaphoriquement le Visage. Est à ce prix la sauvegarde de la

vérité ontologique («*Deviens ce que tu es*» et de la vérité éthique («*Tu as envers Autrui une responsabilité irrésiliable : la bonté*»).

2.2 Bien et technologie

Le langage usuel identifie le **bien** en utilisant diverses appellations. Est **bien**, selon les cas, ce qui est juste pour tous, ce qui est indispensable à la vie physique, intellectuelle, morale, sociale, ce qui est utile, ce qui est profitable, ce qui est honnête, ce qui est agréable, ce qui rend heureux, ce qui est véridique, etc. Ces diverses appellations renvoient au concept de **valeur**.

Les instruments technologiques contribuent-ils au **bien** des êtres humains? Il ne viendrait à l'esprit de personne de juger mauvaise l'implantation de techniques aussi anciennes que l'invention de l'écriture et de l'imprimerie, ou de plus récentes, comme le télégraphe, le téléphone, les divers moyens de communication, etc.⁵⁵ Leur découverte et leur utilisation ont créé un être humain nouveau, doté de valeurs culturelles bénéfiques. Les instruments technologiques, du plus banal au plus sophistiqué, ne sont donc pas synonymes de mal, ni dans l'ordre ontologique ni dans l'ordre éthique⁵⁶.

La bonté d'une civilisation hyper-technicisée est fonction des valeurs qu'elle promeut et véhicule. Se pose la question éthique, domaine par excellence du dilemme et de la décision, aux usagers du microcosme quotidien et aux techniciens spécialisés. Ceux-ci et ceux-là ne peuvent échapper au conflit réel des valeurs: efficacité, performativité, vitesse, rentabilité, etc., versus qualité de vie, vérité, justice, respect de la confidentialité, dignité humaine, respect de la vie procréée, véridiction, responsabilité envers autrui, etc. Les résistances des usagers à l'adoption de certains procédés techniques portent au jour ce conflit. Les mises en garde de plusieurs penseurs, scientifiques, écologistes, citoyens sonnent l'alarme. Si la technique en soi n'est ni bonne ni mauvaise, son utilisation quotidienne ne peut être dépourvue de toute dimension axiologique. Elle concourt à l'atteinte des enjeux ontologique et éthique lorsqu'elle aide quelqu'un à sortir de son individualisme au lieu de l'y enfermer, lorsqu'elle contribue à véhiculer la vérité et à dénoncer le mensonge.

Il est évident que l'utilisation des procédés technologiques a quelque chose à voir avec l'éthique de l'avenir élaborée par Hans Jonas. Cette éthique met en jeu un certain nombre de valeurs, mais elle soulève également des questions. Une théorie éthique ne doit-elle pas reposer sur des assises stables, déterminer la sphère des actes à poser, inviter à la responsabilité un individu ou un groupe de personnes? Car l'éthique cherche à repérer des conduites universalisables, afin que soit atteint le bien à poursuivre. Or, une éthique qui privilégie la préservation de la nature et de l'humanité offre-t-elle ces garanties? Peut-on lui assurer des assises stables quand il faut la fonder sur des effets futurs et imprévisibles? La sphère des prescriptions morales qu'elle voudra réguler ne sera-t-elle pas vide et abstraite? Comment engager la responsabilité individuelle quand l'enjeu est, entre autres, la maîtrise de la puissance atomique ou la survie de l'espèce humaine?

L'expérience comme telle ne saurait éclairer le jugement prudentiel de l'éthique de l'avenir, puisque celle-ci est née de l'anticipation de la menace. En me plaçant du point de vue de son objet, je me permettrai de la qualifier de pré-expérientielle. Si je la considère sous l'angle des sujets auxquels elle s'adresse, je dois reconnaître qu'elle ne sollicite nommément personne. L'usage individuel de telle ou telle technologie est rarement nocif. C'est le processus global de l'évolution de la technique, la croissance indéfinie de ses possibilités, la performativité poursuivie pour elle-même, le manque d'évaluation et de prise en compte de ses retombées qui créent la menace. Son procès non maîtrisé risque de perturber d'une façon irréversible l'ordre naturel et l'ordre anthropologique. Hans Jonas propose donc un enjeu éthique qui dépasse le pouvoir dont dispose chacun des individus. La maîtrise des innovations technologiques est du ressort du socio-politique.

Il ne faudrait pas pour autant boudier les propos de Jonas. Leur pertinence n'est pas à prouver. On ne peut nier la justesse de l'argumentation ni la lucidité d'une réflexion fort bien menée. Il faut au contraire tendre l'oreille, prendre conscience de la responsabilité de chacune et de chacun dans la sphère microscopique qui est celle de l'agir individuel⁵⁷. L'*«heuristique de la peur»* est pernicieuse quand elle est paralysante. Mais elle peut être dynamique, si elle nous presse d'unir nos voix pour faire pression sur celles et ceux qui prennent les décisions.

3. Quelques pistes de réflexion...

Comme la recherche de la vérité, la poursuite du bien et la lutte contre le mensonge et le mal sous toutes ses formes sont une tâche infinie. Les technologies de l'information et de la communication sont considérées comme l'avant-garde représentative de l'ensemble des techniques modernes⁵⁸. Elles présentent des potentialités énormes et jouent un rôle réel dans la poursuite des enjeux épistémologiques, ontologiques et éthiques que nous avons définis. C'est pourquoi il convient de les mettre en question.

Est-on en mesure de canaliser efficacement leur énergie, afin qu'elles puissent libérer leurs forces positives? Peut-on identifier les risques majeurs qu'elles représentent? Quels sont les postulats de base sur lesquels s'appuient et prennent forme les applications qu'on en réalise?

Quelles sont les valeurs de la culture informatisée et comment influencent-elles notre façon d'être, c'est-à-dire de penser et de vivre avec les autres? À quelles conditions l'utilisation de ces technologies peut-elle contribuer à la promotion de la dignité humaine, à la responsabilité envers Autrui, à la dispensation des savoirs, à la santé de nos économies? Ont-elles déjà, comme certains le soutiennent, détrôné l'être humain de la place centrale qu'il occupe dans l'univers? Qu'en sera-t-il du fait culturel de demain, sous l'impact de ces technologies?

Comment ceux et celles qui utilisent les technologies les plus performantes peuvent-ils jouer un rôle positif dans les événements mondiaux ou nationaux: par exemple, dans la couverture des différents conflits qui font les manchettes des médias, dans le choix de l'avenir constitutionnel du Québec, dans la lutte contre les maladies du siècle⁵⁹, etc.?

Les technologies d'information et de communication permettent-elles aux politiciennes et politiciens de jouer à fond le jeu du véridique? Que penser du fait suivant rapporté par un quotidien français: «*Un leader socialiste fut très émouvant à la télévision au soir d'un échec électoral; mais pour trouver le ton le plus < sincère >, il avait dû traverser une bonne dizaine de prises de vues et de sons...*»? La prudence politique oblige-t-elle

à déguiser la vérité sous les dehors d'une sincérité vraisemblable? Le non-dit est-il de l'essence de la transparence?

«La publicité, écrit Jacques Séguéla, doit être un spectacle. Elle est la représentation quotidienne de la consommation, la séance est permanente, gratuite et joue à guichets fermés. Elle ne sera jamais assez étonnante. Le spectacle doit être spectaculaire par essence»⁶⁰. Comment la vérité s'en tire-t-elle dans ce spectacle? Et le bien des consommateurs? Comment évaluer cette publicité des voitures Alfa Romeo qui n'hésite pas à jouer le délicat atout des référents religieux de ceux à qui elle s'adresse : «*Objets de culte. Une âme de feu. Un sacré coeur*»?

La vérité n'est jamais acquise. Les systèmes de pensée se succèdent, les consensus se fracturent, les certitudes basculent. Resurgit inlassablement, et aussi neuve qu'à l'origine, la question rendue célèbre par Pilate : «*Qu'est-ce que la vérité?*» Assagis par l'expérience du Gouverneur romain, puissions-nous ne pas rendre dérisoire cette question en nous détournant de la réponse, de crainte que celle-ci ne soit à ce point subversive qu'elle commande le volte-face de nos principes et de nos actes.

Notes

1. À la question: «*Qu'est-ce que la réalité?*» un personnage du théâtre de Gabriel Marcel répond: «... un monde où on puisse grandir, aimer, créer...» (Gabriel Marcel, *L'Émissaire*, pièce publiée dans *Vers un autre Royaume*, Paris, Plon, 1949, p. 24). «*Réplique théâtrale*», diront peut-être certains. Je préfère pour ma part y voir l'intuition profonde d'un philosophe et dramaturge qui a saisi que le réel est non seulement à découvrir, mais qu'il est aussi le lieu où nous devons vivre, que la croissance, l'amour, la création sont des enjeux éthiques incontournables, même et surtout dans un univers de haute technologie.
2. Peut-on encore aujourd'hui être dupe de cette prétention? «*Dans l'expérience la plus banale*, écrit Guy Lafon, l'objet est toujours fonction de l'observateur, des instruments fabriqués et employés pour l'observer, des théories construites pour en rendre compte. Le ciel au bout d'une lunette astronomique ou dans les calculs de Képler n'est pas le même que le ciel à l'œil nu. De plus, l'objet du savoir peut lui-même être mobile. Non point

seulement parce que, d'un état de la science à un autre, il n'est plus le même, mais parce que, en un moment donné, l'objet lui-même bouge. N'a-t-on pas en effet comparé les éléments admis par les physiciens à un chat qui bondirait sans cesse et dont il faudrait tenter d'établir la position en même temps qu'on mesure la vitesse de ses déplacements? Ainsi l'objet serait danse, non statue. L'exactitude des sciences abriterait donc elle-même l'incertitude : le savoir vivrait, lui aussi, d'être incertain»(Guy Lafon, *L'autre-roi*, Paris, Nouvelle Cité, 1987, p. 59-60).

3. Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*, Paris, Éd. du Seuil, (1955), 1964, p. 167.
4. *«Aujourd'hui, la science n'est plus simplement une méthode de connaissance ni même seulement un corps de savoirs, c'est un phénomène socio-culturel d'une immense ampleur, qui domine tout le destin des sociétés modernes et qui commence à poser des problèmes absolument cruciaux, parce que, d'ores et déjà, certaines limites paraissent être atteintes. Si la science marque si profondément la vie sociale contemporaine, ce n'est sans doute pas avant tout, et en tout cas pas de façon directe, à cause des représentations qu'elle nous donne de la réalité, mais parce qu'elle a engendré une sorte de projection extérieure, sous la forme d'un corps d'appareillages et de pratiques dans lesquels nos existences sont prises comme malgré elles et qui déterminent de façon immédiate les modes de vie, et de façon médiate les représentations et les systèmes de valeurs»* (Jean Ladrière, *Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science et de la technologie aux cultures*, Paris, Aubier-Montaigne/Unesco, 1977, p. 15): *«On pourrait dire [...] que le savoir scientifique n'est ni de type sapientiel, ni de type contemplatif, ni de type herméneutique, mais de type opératoire»* *ibid.* p. 29).
5. *«L'extension de la vérité scientifique englobe l'homme comme un canton d'objets, mais les responsabilités que cette vérité scientifique met en jeu attestent que l'acte scientifique est englobé dans l'ensemble des actes de l'homme responsable, dans la figure globale de la <praxis> humaine»* (Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 172).
6. *«L'histoire du problème de la vérité dans la philosophie est une histoire de déplacements d'horizon. La garantie de vérité de la connaissance humaine, la raison qui explique l'identité de l'être et de la pensée, ne viennent plus d'une réalité fondée dans un acte créateur (idéal ou divin), mais de l'autocertitude de la subjectivité, pour disparaître enfin tout à fait. Par là, la problématique de la vérité se déplace: d'une compréhension ontologique-logique de la vérité à un problème de l'analyse sémiotique*

et herméneutique du langage. La question de savoir quelle est la substance de la vérité et quelles sont ses conditions de possibilité est à la fin remplacée par celle de savoir quels sont les critères, les conditions et l'importance de la vérité. Mais la vérité continue d'être définie par la coïncidence entre l'être et le savoir, l'être et la pensée, la réalité et le langage, les faits et les énoncés, etc. Toutefois, cette définition, même si elle est portée à un très haut degré de précision, est seulement comprise comme vérité nominale, comme définition de la signification du mot. Elle fait tout au plus l'objet d'une perspicacité réfléchie, mais elle n'est plus le thème d'une spéculation philosophique. Le nouveau lieu de la problématique de la vérité est le langage» (Hans Michael Baumgartner, *Dictionnaire de théologie*, trad. A. Disselkamp, Paris, Cerf, 1988, p. 811). Certaines considérations faites ci-dessus sur la vérité logique s'inspirent, pour une part, de cet excellent article.

7. Voir Pierre-Jean Labarrière, «La vérification», dans *La Vérité*, Paris, Beauchesne, coll. <Philosophie>, no 8, Institut Catholique de Paris, 1983, p. 262. À propos de la complexité de l'acte de connaissance, Jacques-Raoul Marengo écrit, dans le même ouvrage: «On sait à quelles suspensions provisoires de jugement, à quels tâtonnements multiples, à quelles hypothèses induites et contrôlées il faut recourir, pour parvenir à la constatation d'un fait, à l'élucidation d'une situation, à la construction d'une figure géométrique ou d'une équation algébrique, à la maîtrise d'un phénomène. La vérité, sauf les cas les plus vulgaires, les plus élémentaires, ne saute donc pas spontanément aux yeux de tout le monde. Elle est le résultat d'un effort prolongé, d'une clarification difficile» (p. 61-62).
8. H.M. Baumgartner, loc. cit., p. 811.
9. Ibid.
10. «La vérité n'est pas à comprendre comme quelque chose qui nous dépasserait tous, comme un contenu que l'un atteindrait, que l'autre manquerait. Elle est notre commune liaison en cours. Elle est faite de tout ce que disent et entendent tous les autres» (Guy Lafon, op. cit., p. 37).
11. François Marty, *La bénédiction de Babel*, Paris, Éd. du Cerf, «La nuit surveillée», 1990, p. 209. Voir l'explication que l'auteur en donne, p. 209-210.

12. Gabriel Marcel, *La dignité humaine et ses assises existentielles*, Paris, Aubier, 1964, p. 120.
13. *«La vraie métaphysique, toujours vivante, toujours actuelle coïncide avec l'exigence d'être, avec la construction d'un soi en situation, constamment remise sur le chantier. Là se trouve l'urgence fondamentale et fondatrice»* (Jacques-Raoul Marello, loc.cit., p. 68).
14. *«Ce n'est que dans l'interaction des hommes que se dévoile l'homme dans l'homme pour les autres et pour lui-même»* (Francis Jacques, *Dialogiques. Recherches logiques sur le dialogue*, Paris, PUF, 1979, p. 132).
15. Paul Chamberland, *Un livre de morale*, Montréal, l'Hexagone, 1989, p. 16.
16. Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 55.
17. Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'intériorité*. La Haye, Martinus Nijhoff, 1961, p. 46.
18. Qu'on me permette de citer ici une réflexion pertinente aux accents très lévinassiens : *«La vérité de révélation est une vérité de rencontre, et non (seulement) une vérité de consonnance à ce qui vient au jour. Si le dévoilement est une <Ent-bergung>, c'est-à-dire une décryptation, la révélation n'est pas une venue-au-jour, mais une déclaration [...] d'identité : voilà qui je suis»* (Philippe Secrétan, «Les contre-vérités et le sens du vrai», dans *Autour du mensonge*, Le Supplément, Paris, Cerf, no 139, déc. 1981, p. 546).
19. *«L'expérience absolue n'est pas dévoilement mais révélation : coïncidence de l'exprimé et de celui qui exprime, manifestation, par là même privilégiée d'Autrui, manifestation d'un visage par-delà la forme. [...] Le visage est présence vivante, il est expression. La vie de l'expression consiste à défaire la forme où l'étant, s'exposant comme thème, se dissimule par là même. Le visage Parle. La manifestation du visage est déjà discours»* (Emmanuel Lévinas, *op.cit.*, p. 37).
20. La thématization est le propre de la connaissance objective.
21. Emmanuel Lévinas, *ibid.*, p. 179.

22. Voir Pierre-Jean Labarrière, *loc.cit.*, p. 268-269.
23. *«Avoue donc que ce qui répand la lumière de la vérité sur les objets de la connaissance et confère au sujet qui connaît le pouvoir de connaître, c'est l'idée du bien, puisqu'elle est le principe de la science et de la vérité; tu peux la concevoir comme objet de connaissance, mais si belles que soient ces deux choses, la science et la vérité, tu ne te tromperas point en pensant que l'idée du bien en est distincte et les surpasse en beauté, comme dans le monde visible. On a raison de penser que la lumière et la vue sont semblables au soleil, mais on a tort de croire qu'elles sont le soleil; de même, dans le monde intelligible, il est juste de penser que la science et la vérité sont l'une et l'autre semblables au bien, mais faux de croire que l'une ou l'autre soit le bien; la nature du bien doit être regardée comme beaucoup plus précieuse. [...] le bien n'est pas l'essence, mais fort au-dessus de cette dernière en dignité et en puissance»* (Platon, *La République*, 509, 6). *«Le bien n'est point être, mais quelque chose qui dépasse de loin l'être en majesté et en puissance»* (Ibid., 509 b, 8-10).
24. *«...dans la patience, la volonté perce la croûte de son égoïsme et comme déplace le centre de sa gravité hors d'elle pour vouloir comme Désir et Bonté que rien ne limite»* (Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 217).
25. Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974, p. 109.
26. Ibid., p.148.
27. Emmanuel Lévinas, *Difficile Liberté. Essai sur le judaïsme*. Paris, Albin Michel, (1963), 1976, p. 12.
28. Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 188.
29. Ibid., p. 280.
30. Sophocle, *OEdipe-roi*, Paris, Hatier, 1961, p. 28.
31. *«L'autre de la vérité n'est pas l'erreur, mais la violence, le refus de la vérité, du sens, de la cohérence, le choix de l'acte négateur, du langage incohérent, du discours <technique> qui sert sans se demander à quoi, le silence, l'expression du sentiment*

personnel et qui se veut personnel» (Éric Weil, *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 1967, p. 65).

32. *«Le mensonge est le voile de l'inavouable réduit à ses derniers retranchements et le mensonge lui-même ne se connaît pas. La révélation de l'inavouable est la honte»* (Paul Beauchamp, *L'un et l'autre Testament*, tome 11, Paris, Éd. du Seuil, 1990, p. 145).
33. Gabriel Marcel, *L'Iconoclaste*, Paris, Stock, 1923, p.34.
34. Ne dit-on pas couramment: *«donner la parole à quelqu'un»*? Réciprocité du don tant du côté de celui qui donne la parole que de la part de celui qui la prend et se donne à travers elle...
35. *«Liée au mouvement communicationnel, la vérité est affaire de production solidaire, plutôt que de réminiscence ou d'innéité. [...] La vérité procède d'une production concertée à l'intérieur d'une problématique qui a été discutée, convenue et délibérée au plan méta-théorique. C'est sans doute pourquoi nous avons la vérité que nous méritons. Disons, par métaphore, que la vérité n'est pas un lieu, plaine d'alétheia dont nous enchantait Platon, ni cette île dont Kant nous dit qu'elle est assiégée par un océan déchaîné. Autant que dans la voix, la vérité est le lieu. Sève qui circule dans le réseau de la communication droite. Ce dont nous avons reçu la bonne nouvelle qu'elle était possible par l'Esprit»* (Francis Jacques, *«Communication et référence»*, dans *La Vérité*, op. cit., p. 256).
36. *«Dire la vérité, c'est postuler une écoute, un écho, le silence d'une présence, parfois même aussi une réponse aux questions posées. Écoute, écho, silence, réponses qui suscitent une nouvelle poursuite du discours, un nouveau dévoilement dans une dialectique révélatrice»* (Philippe Kaeppelin, *«Dire la Vérité»*, dans *La Vérité*, op. cit., p. 152).
37. René Simon, *«Mensonge et vie communautaire»*, dans *Mission chrétienne*, Paris, février 1982, p. 12.
38. *«La technique moderne a introduit des actions d'un ordre de grandeur tellement nouveau, avec des objets tellement inédits et des conséquences tellement inédites, que le cadre de l'éthique antérieure ne peut plus les contenir»* (Hans Jonas, *Le Principe Responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, traduit de l'allemand par Jean Greisch, Paris, Éd. du Cerf, coll. < Passages >, 1990, p. 24).

39. Dans un livre dont le titre seul est évocateur, *La Nature dé-naturée*, Jean Dorst écrit : *«L'homme est apparu comme un ver dans un fruit, comme une mite dans une balle de laine, et a rongé son habitat, en secrétant des théories pour justifier son action»*. (Jean Dorst, *La Nature dénaturée*, Delachaux et Niestlé, coll. < Points>, 1965, p. 186).
40. Ibid., p. 49.
41. Ibid., p. 190.
42. Ibid., p. 30.
43. Ibid., p. 31.
44. Ce postulat est la question fondamentale de la métaphysique leibnizienne : *«Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien?»*.
45. Hans Jonas, *op. cit.*, p. 69.
46. Ibid., p. 69.
47. *«Même dans le but de sauver la nation l'homme politique n'a pas le droit d'utiliser un moyen qui pourrait détruire l'humanité. Or, les oeuvres possibles de la technologie en comportent certaines qui, par effet cumulatif, possèdent précisément cette ampleur et cette profondeur englobantes, à savoir qu'elles peuvent mettre en danger soit l'existence tout entière, soit l'essence tout entière de l'homme dans le futur»* (Ibid., p. 61).
48. *«Comme toute théorie éthique, la théorie de la responsabilité doit elle aussi envisager les deux choses: le fondement rationnel de l'obligation, c'est-à-dire le principe légitimant derrière la revendication d'un < on doit > qui oblige, et le fondement psychologique de sa faculté d'ébranler le vouloir, c'est-à-dire de devenir pour un sujet la cause qui fait qu'il laisse déterminer son agir par lui. Cela veut dire que l'éthique a une face objective et une face subjective, dont l'une a affaire à la raison et l'autre au sentiment. Historiquement c'est tantôt l'une, tantôt l'autre qui se trouvait davantage au centre de la théorie éthique; et traditionnellement c'est le problème de la validité, c'est-à-dire la face objective, qui a davantage occupé les philosophes. Mais les deux*

faces sont mutuellement complémentaires et l'une et l'autre sont des parties intégrantes de l'éthique comme telle. Si nous n'étions pas, du moins inchoativement, réceptifs à l'appel de l'obligation grâce à un sentiment qui lui répond, même la preuve la plus contraignante de son droit, auquel la raison doit consentir, serait pourtant impuissante à transformer en force motivante ce qui est prouvé [.../» (Ibid., p. 123).

49. Ibid., p. 133.
50. Ibid., p. 191.
51. «La peur qui fait essentiellement partie de la responsabilité n'est pas celle qui déconseille d'agir, mais celle qui invite à agir : cette peur que nous visons est la peur pour l'objet de la responsabilité» (Ibid., p. 300).
52. Pierre Lévy manifeste une semblable lucidité: «(j) ne nourris aucune illusion sur une prétendue maîtrise possible du progrès technique, il ne s'agit pas tant de maîtriser ou de prévoir avec certitude que d'assumer collectivement un certain nombre de choix. De s'en rendre responsables, tous ensemble. L'avenir indéterminé qui est le nôtre en cette fin du XX^e siècle doit être affronté les yeux ouverts» (Pierre Lévy, *Les technologies de l'intelligence. L'avenir de la pensée à l'ère informatique*. Paris, Éd. de la Découverte, 1990, p. 221).
53. «On considère en général, à l'heure actuelle, la science et la technologie comme deux phénomènes si étroitement liés que l'on a tendance à les ramener l'un à l'autre et même à donner la priorité à la technologie, en comprenant la science comme une activité essentiellement vouée à la transformation technique de la nature. Cette liaison est certainement un fait caractéristique de notre époque» (Jean Ladrière, *op. cit.*, p. 25).
54. «Christophe Colomb découvre l'Amérique, et c'est la vision européenne de l'homme qui se trouve bouleversée, le monde précolombien d'Amérique qui menace ruine (non seulement l'empire des Incas mais leurs dieux, leurs chants, la beauté de leurs femmes, leur manière d'habiter la terre)» (Pierre Lévy, *op. cit.*, p. 17). «La technique structure aussi les relations entre les hommes, leur assignant fonctions et positions dans le cadre des possibilités qu'elle ouvre. Elle transforme les modalités de la transmission des savoir-faire, redistribue les rôles aussi bien du point de vue géographique que hiérarchique, engendre des relations de dépendance qui sont au principe de la capacité

pour les uns d'agir sur les autres, soit directement, soit par la médiation d'une transformation de leurs conditions de vie. Elle suggère et structure enfin les représentations que les hommes ont d'eux-mêmes, du monde et de ce qu'ils peuvent désirer» (Breton, Rieu, Tinland, *La techno-science en question*, Seyssel, Éditions Champ Vallon, coll. <Milieux>, 1990, p.100).

55. «Le comble de l'aveuglement est atteint lorsque les anciennes techniques sont déclarées culturelles et imprégnées de valeurs tandis que les nouvelles sont dénoncées comme barbares et contraires à la vie. Tel qui condamne l'informatique ne penserait jamais à critiquer l'imprimerie et encore moins l'écriture. C'est que l'imprimerie et l'écriture (qui sont des techniques!) le constituent trop pour qu'il songe à les désigner comme étrangères» (Pierre Lévy, *op. cit.*, p. 15-16).
56. «Une chose paraît sûre: nous vivons aujourd'hui une de ces époques charnières où tout l'ordre ancien des représentations et des savoirs bascule pour faire place à des imaginaires, à des modes de connaissance et à des styles de régulation sociale encore mal stabilisés. Nous vivons un de ces rares moments où, à partir d'une nouvelle configuration technique, c'est-à-dire d'un nouveau rapport au cosmos, s'invente un style d'humanité» (Pierre Lévy, *op. cit.* p. 18).
57. Voir Hubert Reeves, *Malicorne. Réflexions d'un observateur de la nature*, Paris, Éd. du Seuil, 1990. Par exemple, ce passage: «Des <étrangers à l'univers> auraient été en droit de refuser toute responsabilité sur le devenir de la biosphère. À l'inverse, les <enfants du cosmos> sont directement impliqués dans son avenir. Il leur revient de prendre en charge l'aménagement de notre planète. Il leur incombe de veiller au plein épanouissement de la complexité cosmique» (p. 179).
58. Voir Breton, Rieu, Tinland, *op. cit.* p.153.
59. «L'information, dit-on, est la seule arme efficace dont on dispose [contre le SIDA]. Mais de quelle information s'agit-il? Les médecins sont-ils tous d'accord sur ce qu'il faut dire? Faut-il simplement informer - avec sérieux et sans dramatisation - des modes de contamination et du risque, ou faut-il s'étendre sur les chiffres, publier des photos, des interviews, etc.? À ce propos, voici un bel exemple d'illusion partagée : il y a quelques mois, un quotidien du matin titrait en lettres grasses : «Victoire sur le SIDA». De quoi s'agissait-il? De la découverte par une équipe française (dont la photo figurait dans le

journal) du virus HIV. Pour l'équipe en question, qui avait réussi après maints efforts à isoler le virus, il s'agissait bien d'une victoire. Mais que pouvait bien penser le lecteur, à la vue d'un tel titre, sinon que le mal était enfin terrassé? (Roland Havas, «*Des mots pour le dire*», dans *L'Éthique, corps et âme*, Paris, Revue Autrement, no 93, octobre 1987, p.183).

60. Cité dans un feuillet publicitaire de Cinéma 4, Rimouski, février 1991.

Entre l'histoire et la transcendance de la vérité, une affaire de tiers

**À propos de «L'horizon épistémologique, ontologique
et éthique du procès de la vérité et du bien»
de Simonne Plourde**

Jacques Daignault

Département des sciences de l'éducation
Université du Québec à Rimouski

Les techniques et les sciences que nous maîtrisons localement peuvent-elles maintenant [...] reformuler dans leur langue efficace et précise et manipuler de leurs forces propres ces liens que nos pères avaient baptisés d'amour pour lutter contre le mal qui transitait par leur canal?

Étranges retrouvailles que personne n'aurait crues aussi proches. Attentives à ces interactions, la nouvelle culture ne réconciliera pas seulement les sciences exactes et les sciences humaines mais le savoir rationnel le plus avancé avec l'éthique et l'inquiétude religieuse.

Michel Serres Statues

Le texte de Simonne Plourde ne m'a pas laissé indifférent; entre lui et moi se sont glissées, d'entrée de jeu, d'importantes différences qui n'ont pas toutes résistées à la provocation du texte : la mise en question, chez moi,

du rapport à l'autre. Il serait déplacé que je raconte, ici, comment en grattant l'écorce de soi, la mienne, au frottement du texte, j'ai eu peur de moi autant que de me perdre. Je me suis vite resaisi dans la sensation somme toute assez vive d'avoir fait l'expérience de penser quelque chose d'autre. Le texte de Simonne Plourde m'a lancé sur la piste du TIERS. D'ailleurs une piste que j'avais déjà tenté de suivre dans le texte de Michel Serres. Entre lui - en exergue - et Lévinas, une tension a retenu quelques phrases: une trame, au fond, en guise de commentaire.

Histoire et transcendance de la vérité

Le texte de Simonne Plourde raconte une histoire, puis une transcendance¹ de la vérité; en gros l'histoire de la vérité logique pensée comme adéquation de la raison et de la réalité, puis la transcendance de la vérité ontologique dans la vérité éthique. Il n'y a pas là de difficulté de lecture; il y a bien une histoire de la connaissance à l'horizon du problème de la vérité logique² et la question éthique est tout à fait pensable dans les termes d'une transcendance de soi, qui soit précisément l'accueil inconditionnel de l'autre³. Qu'il ne soit pas possible de confondre histoire et transcendance ne pose pas de difficulté non plus; l'histoire, c'est banal, est liée au temps et à l'empirie; la transcendance est de tous les temps⁴. La difficulté est ailleurs: comment passe-t-on de l'histoire, qui marque la connaissance, à la transcendance qui démarque l'éthique? Je tente, sans jeu de mots, quelques remarques.

Je veux d'abord revenir au texte; j'en propose une lecture qui ne le découpe pas forcément d'après les titres et sous-titres. L'auteure s'attache à décrire deux types de vérité : la vérité scientifique et la vérité philosophique; la deuxième est largement plus développée que la première et comporte trois moments - les vérités logique, ontologique et éthique - mais seulement deux sous-titres : la vérité ontologique et la vérité éthique. La vérité logique possède au même titre que la vérité scientifique une histoire qui soit celle de la connaissance; je les regroupe ensemble au titre d'une première partie du texte faisant référence au fait que la vérité ait une histoire articulée autour de la problématique de l'adéquation. Les exposés sur la vérité ontologique et sur la vérité éthique constituent une deuxième

partie dans laquelle la vérité n'est plus pensée en rapport avec la connaissance, mais comme transcendance de soi vers l'autre. Mais comment s'opère la transition entre les deux parties? Est-ce l'histoire qui pousse ou la transcendance qui tire? Si c'est l'histoire qui pousse, alors la transcendance n'est qu'un moment de l'histoire, et si c'est la transcendance qui tire, alors l'histoire n'est plus que la genèse de la transcendance.

Je ne crois pas que l'auteure ait su résister à la tentation de la seconde hypothèse. Les métaphores du dévoilement⁵ puis celle du passage du visible dans l'invisible⁶ suggèrent un saut qualitatif entre l'ordre de la connaissance qui participe de l'histoire et celui de la liberté qui mène à l'Être. Il y aurait en fait double transcendance; celle-là et le dépassement de l'ontologique vers l'éthique⁷. Et puis sur l'horizon de cette vérité, se profile le bien. Et encore: la question du bien implique à son tour l'au-delà de l'être. Ainsi la vérité du sujet, *«c'est d'être pour-tous, au-delà de son essence, autrement qu'être; en bref, à la fois être et désintéressement, responsabilité de tout et envers tous [...]»* Pareille ascension donne le vertige, et l'auteure le sait qui se demande comment l'éthique lévinassienne peut bien trouver preneur. Comment modérer *«l'exigence éthique dont l'extrême pointe s'épanouit en sacrifice de soi»*?

En apparence forte et simple, la réponse est drôlement problématique *«C'est par le biais d'une réalité très concrète, peut-on lire, celle du TIERS, que Lévinas introduit la mesure au coeur de la démesure. Nous ne sommes pas que deux: Autrui et moi. Il y a aussi tous les autres.» «Cette présence du TIERS, lit-on plus loin, initie l'ordre de la justice».* Autant dire que la justice est l'obstacle - nécessaire au maintien de la différence anthropologique - que rencontre le sacrifice de soi exigé par la vérité éthique. Disons-le: la justice prend soin du corps; elle empêche que l'exigence du bien en finisse avec soi; elle serait comme à rebours de la transcendance, un retour à l'empirie et à l'histoire. Une expérience de la volupté?

Serions-nous en train de lire dans le texte un changement d'hypothèse concernant la transition entre l'histoire et la transcendance de la vérité? Quelqu'un serait-il en train de céder à la tentation de faire de la transcendance un moment de l'histoire? Je sais une autre hypothèse au

moins : la présence du TIERS - celle-là même qui initie l'ordre de la justice - initie également l'ordre des passages et des différences entre l'histoire et la transcendance de la vérité.

Une affaire de tiers

Une affaire étrange, ici, que celle d'un rapport inattendu entre la justice et le bruissement du silence⁸.

Lévinas n'a pas seulement défini les autres comme TIERS, il parle encore de l'«il y a» comme tiers exclu⁹. L'«il y a» «ressemble à ce que l'on entend quand on approche un coquillage vide de l'oreille, comme si le vide était plein, comme si le silence était un bruit. Quelque chose qu'on peut ressentir aussi quand on pense que même s'il n'y avait rien, le fait qu'«il y a» n'est pas niable»¹⁰. Et que cet «il y a» soit pensé comme tiers exclu s'entend en logique d'abord - et peut-être même seulement, chez Lévinas : ni être, ni néant. Michel Serres, cependant, a tissé certains liens essentiels entre le tiers logique et le tiers éthique; des liens qui donnent à penser, ici, que la justice n'est pas en-deçà du bien ni au-delà du vrai, mais tout à la fois le tiers exclu de leur différence et l'incontournable épaisseur, si mince soit-elle, de l'esthésie du bien et du vrai. Une affaire de communication.

[...] écrire tout court c'est risquer une forme dans un brouillage. De même, communiquer oralement, c'est risquer un sens dans un bruit. [...] les interlocuteurs] luttent en commun contre le bruit. [...] Dialoguer, c'est poser un tiers et chercher à l'exclure; une communication réussie, c'est ce tiers exclu. Le problème dialectique le plus profond n'est pas le problème de l'autre, qui n'est qu'une variété - ou une variation - du même, c'est le problème du troisième homme. Ce troisième homme, nous l'avons appelé ailleurs le Démon, prosopopée du bruit¹¹.

Serres fait ici référence au tiers à la fois comme empirie et opacité du signe et comme parasite: le paradoxe du tiers comme obstacle et comme

condition de la communication. L'hypothèse se précise. C'est dans une certaine opacité de la communication, dans le tiers mis en travers du Bien - et peut-être également du vrai -, dans l'incontournable matérialité¹² de l'«il y a»- dans le bruissement même du silence - que s'exerce peut-être la justice, qu'est assurée la survivance des corps et qu'est préservée - mais de manière tout à fait problématique - la différence entre l'histoire et la transcendance de la vérité.

Je propose en fait de penser cette différence elle-même comme problème des rapports, d'une certaine manière, entre l'histoire et la transcendance de la vérité. La transcendance change de sens, ici: un au-delà de l'histoire qui s'y trouve néanmoins pensé, localement. La question devient claire: le bien, qui serait comme l'enjeu ultime de la transcendance, échappe-t-il forcément à la connaissance et donc à l'histoire même de la vérité? Penser cette différence elle-même c'est justement maintenir un espace paradoxal - celui-là même du tiers - dans lequel le sujet va se constituer comme problème au lieu de s'affirmer comme réponse aux questions de légitimité et de fondement des pratiques anthropologiques. Et le sujet constitué comme problème est un sujet jamais résolu dans le devenir de l'histoire mais néanmoins toujours engagé à la faire et à ne faire qu'elle; mais sans toutefois s'idéaliser comme son aboutissement nécessaire.

Une dialectique s'est mise en place entre d'une part un sujet local - aussi local que la réussite et la fragmentation des techniques d'aujourd'hui, mais un sujet vivant¹³ soumis à l'obligation naturelle, aux lois universelles de la survivance des corps exprimées déjà dans l'histoire de la vérité - et d'autre part la singularité elle-même du corps soumise à l'obligation morale, aux normes d'une subjectivité globale héritée de la modernité agissante encore aujourd'hui (quoique non déterminante). Une dialectique préservant le sujet contre le dogmatisme de la conjonction du global et de l'universel dans l'expression de la vérité, et contre également le nihilisme des réductions des exigences du bien au local et au singulier.

Cette dialectique particulière de la subjectivité invite à penser peut-être davantage dans l'espace de l'écriture que dans celui de la parole. Et l'écriture commence, disait Barthes, quand la parole devient impossible (comme on le dit d'un enfant); un tiers exclu du côté de la justice.

Conclusion

Le contraire de religion, écrit Michel Serres¹⁴, ce n'est pas l'athéisme mais la négligence; étymologie oblige. J'ai tenté, ici, de penser entre la négligence (ou la négation) et la religion (ou l'affirmation) de liens isomorphes ou même d'une équation entre le bien et le vrai; j'ai pratiqué le déli(e/t) : avec un «e» pour questionner l'équation et avec un «t» pour y répondre; écriture oblige.

Notes

1. J'ose écrire transcendance comme référence plus ou moins précise à toutes les occurrences, dans son texte, des notions d'au-delà et de dépassement.
2. De Platon à aujourd'hui, en passant notamment par Kant et Hegel, «le caractère fini de la vérité, nous dit l'auteur, s'est imposé et un déplacement du problème de la connaissance s'est effectué vers l'exploration de celle-ci dans les sciences et surtout dans le langage, donnant naissance à de nouveaux questionnements philosophiques et à de nouvelles disciplines, entre autres, la sémantique, la pragmatique, l'herméneutique» (p. 6). On voit un peu, ici, comment la vérité, la connaissance, la science et la philosophie se développent ensemble au sein de l'histoire.
3. «De moi-même à l'autre, nul chemin de connaissance si ce n'est la manifestation de l'Autre par lui-même. La manifestation n'est pas dévoilement d'Autrui par le Même, mais révélation d'Autrui au Même. [...] L'accueil est la contre-partie de la révélation. Il est hospitalité, non pas thématization, acte éthique et non acte théorique». (p. 12-13)
4. Quant au rapport entre la transcendance et l'empirie, il n'y a que chez Deleuze (dans *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968) qu'on trouve cette synthèse très originale d'un empirisme transcendantal; cela impliquant alors que la transcendance ne soit pas un dépassement, mais une pure virtualité ne cherchant qu'à s'actualiser dans l'empirie.
5. «Le but premier d'une oeuvre artistique n'est pas de promouvoir la connaissance du monde, mais plutôt de nous le dévoiler et de nous faire ressentir à travers l'oeuvre, notre propre consonnance avec la réalité perçue par l'artiste...» (p. 9)
6. Cette citation de Gabriel Marcel signée d'un emprunt à Rilke. «<Nous sommes les abeilles de l'invisible. Nous butinons éperdument le miel du visible pour l'accumuler dans la grande ruche d'or de l'Invisible>. [...] tout être humain, dans la mesure où il est doué de mémoire, participe à cette fonction poétique, c'est-à-dire à cette activité transmutatrice par laquelle la visible passe dans l'invisible». (p. 9)
7. Quand l'auteur écrit, à propos d'une nouvelle façon de penser la vérité impliquée par la conception lévinassienne de la raison, que la vérité «n'est plus à chercher dans une adéquation de l'intelligence à la réalité, mais dans le rapport éthique lui-même», elle

indique bien le saut qualitatif qui va de la vérité logique à la vérité éthique en passant par la vérité ontologique. (p. 14)

8. Pour qui l'histoire de la musique contemporaine fait écho à ces questions là, j'ouvre une parenthèse : 4' 33" de silence et de justice aurait chez John Cage un titre exact; lui dont l'oeuvre a consisté, selon ses propres mots, à rendre justice à tous les sons et en particulier au silence.
9. *J'emploie parfois l'expression : le tiers exclu. On ne peut dire de cet «Il y a» qui persiste que c'est un événement d'être. «On ne peut dire non plus que c'est le néant, bien qu'il n'y ait rien.»* Éthique et infini, Paris, Fayard, 1982, p. 47.
10. *Ibid*, p. 46.
11. M., Serres *Hermes ou la communication*, Paris, Minuit, 1968, p. 41.
12. On lira par exemple E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, Paris, Fontaine, pp. 90-92.
13. L'hypothèse d'un sujet vivant tient lieu de différence entre les systèmes technologiques isomorphes aux langues mortes et l'histoire en train de se faire.
14. Michel Serres, *Le contrat naturel*, Paris, F. Bourin, 1990.

Enjeux des nouvelles technologies de l'information et de la communication en démocratie

Guy Giroux
Groupe de recherche Éthos
Université du Québec à Rimouski

Le professeur Gilles Pronovost, dans sa conférence sur les frontières de l'information et de la communication, a émis l'hypothèse «*que l'une des dimensions constitutives du social est sa dimension symbolique*»¹. Or, l'idée que l'on se fait des nouvelles technologies de l'information et de la communication correspond souvent à la notion de progrès, sans que l'on ne s'interroge pour autant sur les enjeux que cela représente pour une société démocratique.

Somme toute, on prend pour acquis que les innovations technologiques seront essentiellement profitables à l'humanité, d'où le caractère symbolique des changements qui se produisent, comme s'ils devaient nécessairement être synonymes de progrès. De façon générale, plusieurs semblent croire que les sciences appliquées vont être garantes, à elles seules, d'un avenir radieux. On pourrait y voir l'influence d'une forme de conformisme, dont parle Theodore Roszak lorsqu'il suggère qu'il exploite «*notre profond attachement à la conception scientifique du monde ...*»²

Or, les attentes que l'on entretient souvent à propos des changements technologiques occultent certains rapports de force à l'intérieur de la société. On en vient ainsi à laisser à entendre que les innovations dans le champ de l'information et de la communication, par exemple, vont **automatiquement** mener à une forme nouvelle de démocratie³.

Il faut [néanmoins] être conscient du fait que l'informatique et ses effets ne se développent pas dans un climat d'apesanteur sociale; mais s'inscrivent dans un type particulier de société fondée sur l'inégalité des pouvoirs et les rapports de domination, ainsi que le fait remarquer le politicologue Denis Monière.

La question de contrôle de l'information [...] n'est pas résolue pour l'instant, et la tendance qui se dessine laisse présager, selon lui, que le contrôle s'effectuera au profit des gouvernants et non des gouvernés.... L'informatique risque, si rien n'est fait, de renforcer ceux qui ont déjà du pouvoir et de porter atteinte aux libertés individuelles et collectives⁴.

En deçà ou par delà la dimension symbolique de l'objet social dont nous a parlé Gilles Pronovost, nous allons tenter d'identifier quelques-uns des principaux enjeux éthiques qui sont afférents aux nouvelles technologies de l'information et de la communication en démocratie. Mais d'abord, qu'est-ce qu'un enjeu éthique? Nonobstant la signification différente de la nôtre que l'on pourrait vouloir donner à ce concept, nous dirons qu'il renvoie à un choix crucial devant être évalué par rapport aux conséquences qu'il est susceptible d'entraîner lors de sa mise à exécution. Autrement dit, un enjeu éthique peut être compris comme la prise de conscience, individuelle ou collective, des valeurs qui sont en jeu lors d'un processus de prise de décisions.

Le choix dont il est ici question concerne l'usage social des nouvelles technologies de l'information et de la communication. Nous faisons particulièrement allusion aux développements de l'informatique, de la micro-informatique et de la télématique, cette dernière conjuguant la technologie des ordinateurs à celle des télécommunications, notamment par satellites. Or, d'où proviennent les principaux choix qui conditionnent l'usage social des nouvelles technologies de l'information et de la communication?

Éric Alsène répondrait à cette question en disant que ce sont les experts qui les déterminent. «*La micro-informatique, selon lui, n'est pas faite pour être maîtrisée par n'importe qui. De plus, elle inclut des logiques sociales qui rendent impossibles, sinon difficiles, l'adaptation par des contre-expert-e-s*». ⁵.

Aussi l'appropriation de la micro-informatique nous apparaît-elle comme un mythe, dit-il. Nous ne croyons pas que tout-un-chacun puisse cumuler les connaissances suffisantes pour y parvenir ...

La démocratie technologique nous apparaît également comme un mythe. Nous ne croyons pas que la micro-informatique puisse jamais être en harmonie avec l'utilisateur moyen, être adaptée à celui-ci. Les logiques incluses dans une technologie ne se changent pas tous les quatre ans, comme un gouvernement ⁶.

De notre côté, nous ne sommes pas aussi catégorique au sujet de l'appropriation collective de la micro-informatique. En effet, d'une part, on finira bien par rendre moins rébarbatif à un grand nombre d'individus l'usage des micro-ordinateurs. D'autre part, la miniaturisation de leurs composantes de base et leur assemblage à la chaîne en font réduire les coûts de mise en marché à des niveaux que l'on pouvait à peine imaginer il n'y a pas si longtemps.

À notre avis, le principal enjeu de l'usage social de la micro-informatique se trouve ailleurs que dans la capacité virtuelle des consommatrices et des consommateurs de se l'approprier. C'est plutôt l'usage qu'en font les appareils administratifs qui renvoie à un choix crucial de société devant être soumis à une évaluation par rapport aux conséquences qu'il est susceptible d'entraîner. Cela s'explique par une série de facteurs qui aboutissent tous au même résultat, soit une augmentation de l'intervention des bureaucraties dans les affaires personnelles des citoyennes et des citoyens, en recueillant et recoupant des informations

toujours plus nombreuses à leur sujet. Or, cela suggère l'enjeu de l'érosion de la vie privée des citoyennes et des citoyens, à moins que des mécanismes de contrôle ne servent à rendre imputables les utilisatrices et utilisateurs des données que l'on détient sur eux.

Nous voudrions faire remarquer avec Pierrôt Péladeau, comme corollaire d'un pareil enjeu, que *«le choix informatique doit être démocratisé si l'on veut éviter que des pouvoirs technocratiques poursuivent sans contrainte ni balise l'encerclement des autonomies»*⁷. Mais comment l'informatisation de la société est-elle susceptible d'aboutir à un pareil encerclement? Avant de tenter de répondre à cette question, nous allons énumérer quelques propositions qui nous aideront à saisir ce qui est en jeu en la matière:

Première proposition : L'information va de pair avec l'exercice de la démocratie.

Deuxième proposition : Le pouvoir du peuple, en démocratie, repose sur un public informé.

Troisième proposition : Le totalitarisme a fait fi de la vie privée avant de pouvoir assurer sa domination, car, plus on en sait sur les citoyennes et les citoyens, plus on est en mesure de les contrôler.

Quatrième proposition : Le secret représente un instrument mis au service de la perpétuation du pouvoir à l'intérieur de la société politique.

Cinquième proposition : L'usage du secret, par les appareils publics et privés ayant recours aux nouvelles technologies de l'information et de la communication, les rend virtuellement non imputables envers les citoyennes et les citoyens, lorsque l'on recueille, recoupe ou transfère des renseignements sur leur vie privée.

Sixième proposition : La non-imputabilité des appareils publics et privés qui manipulent de l'information sur les citoyennes et les citoyens, à leur insu, est virtuellement subversive pour une société démocratique, fondée sur des valeurs de transparence et d'imputabilité.

Pour étager les propositions que nous venons d'énumérer, nous dirons d'abord *«qu'une relation peut être établie entre l'information et la démocratie, puisque le public ne peut juger des performances des élus qu'à la condition qu'il soit renseigné sur la façon dont ils s'acquittent de leurs responsabilités»*⁸. Aussi, le pouvoir du peuple, en démocratie, repose-t-il sur un public informé. C'est, entre autres, le cas dans la mesure où la presse remplit une fonction de contrôle des autorités politiques. On dit alors d'elle qu'elle représente un «quatrième pouvoir», à côté des pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire. On dit également d'elle qu'elle exerce, en pareil cas, un rôle de «chien de garde» de la démocratie. Cette mission qu'elle se donne souvent à elle-même a favorisé, aux États-Unis, l'émergence de l'idéologie de la presse comme adversaire du gouvernement.

Quoi qu'il en soit, à une époque où les nouvelles technologies de l'information et de la communication contribuent à une augmentation sans cesse croissante de la collecte et du traitement de données afférentes à la vie privée des citoyennes et des citoyens, le «droit de savoir» du public qui est généralement satisfait par les grandes entreprises de presse ne suffit plus. Effectivement, il faut davantage pour que soit favorisé le respect des valeurs de transparence administrative et d'imputabilité politique dans une société comme la nôtre. C'est pourquoi plusieurs pays ont adopté des lois garantissant des procédures d'accès à l'information. Le droit du public à l'information comprend donc maintenant

le droit qu'a la population d'être renseignée le plus complètement et le plus impartialement possible, par l'entremise des canaux, ou médias, que les messages empruntent généralement pour circuler à l'intérieur de la société civile, à propos des faits et des événements

d'actualité qui concernent la vie publique. Ce droit comprend également un droit d'accès, à la fois direct et inconditionnel, aux renseignements de première main, dont on peut se réclamer à l'intérieur de la société civile, dès que leur mise en circulation n'est pas légitimement entravée, soit en raison d'une invasion possible de la vie privée de citoyens (en quel cas la confidentialité peut être invoquée pour autoriser un déni au droit d'«accès»), soit à cause des dangers ou des préjudices que la liberté de l'information pourrait occasionner à l'endroit des institutions politiques existantes et des intérêts légitimes qu'elles ont comme rôle de protéger (en quel cas le secret peut être invoqué pour justifier un déni au droit d'«accès»)⁹.

En tout état de cause, des problèmes surgissent lors de l'application effective du droit d'accès à l'information, entre autres par le fait d'exemptions que certaines lois se trouvent à consacrer. De cette façon, on donne un support légal à des pratiques de secret qui étaient purement discrétionnaires par le passé¹⁰. En outre, les services publics de renseignement et de sécurité que plusieurs commissions d'enquête, aux États-Unis et au Canada, ont dénoncés, dans le courant des années 70 et au début des années 80, en raison des nombreux abus de pouvoir dont ils étaient à l'origine, bénéficient d'exemptions inconditionnelles en vertu des lois d'accès à l'information.

Par ailleurs, s'il existe des lois qui garantissent, comme au Québec ou au Canada, sur la scène fédérale, des procédures d'accès des citoyennes et des citoyens à des renseignements qui sont détenus à leur sujet par les appareils publics, il ne faut pas oublier que de telles procédures ne s'appliquent pas aux appareils privés. Pourtant, comme l'a montré une étude qui a été effectuée au Québec, en 1984 et 1985,

les technologies de l'information permettent l'accumulation, le traitement et la diffusion de renseignements sur les personnes et les groupes, et la

prise de [...] (décisions) dans l'entreprise privée sans que les premières personnes intéressées en soient minimalement informées. De plus les contrôles mis en place par les entreprises ne protègent pas adéquatement les droits des individus fichés ¹¹.

Quant à la proposition voulant que le totalitarisme ait fait fi de la vie privée des citoyennes et des citoyens avant de pouvoir assurer sa domination, il n'est pas nécessaire de lire George Orwell pour anticiper les effets à long terme, si ce n'est à moyen terme et à court terme, de mesures d'intrusion portant ombrage à la vie intime des citoyennes et des citoyens. En effet, la Commission McDonald, par exemple, qui enquêta, il y a une dizaine d'années, sur le Service de sécurité de la Gendarmerie royale du Canada a constaté qu'il avait espionné plusieurs partis politiques légitimes,¹² en allant même jusqu'à recueillir de l'information sur les problèmes matrimoniaux de ministres¹³. Si l'on tenait compte, en outre, de la surveillance ayant été exercée à l'égard de candidates ou de candidats à des élections, on comprendrait les inquiétudes de la Commission qui a constaté *«que le Service de sécurité [de la G.R.C.] a pu s'immiscer à ce point dans le processus politique même lorsqu'il ne paraissait exister aucun problème de sécurité»* ¹⁴.

Notons que la Commission McDonald a signalé que 800 000 personnes, au Canada, faisaient l'objet d'un dossier de «sécurité», en 1977. *«L'information facilite grandement l'entrée, la sortie et la corrélation des renseignements et des opinions contenues dans ces dossiers, renseignements et opinions que le jeu d'un bouton permet de visualiser ou d'imprimer et dont il est tout aussi facile de mésuser»*, comme le mentionne la Commission dans l'un de ses rapports¹⁵.

On comprendra, par conséquent, la pertinence de l'enjeu de l'érosion de la vie privée des citoyennes et des citoyens, à moins que des mécanismes de contrôle ne servent à rendre imputables les utilisatrices et utilisateurs des données que l'on détient sur eux. On réalisera, du même coup, comment l'informatisation de la société est susceptible d'aboutir à «l'encerclement

des autonomies» dont parle Pierrôt Péladeau¹⁶. Pour sa part, John Young fait observer qu'à chaque invasion de la vie privée par l'État, nous nous éloignons d'une société démocratique pour nous rapprocher d'un régime totalitaire¹⁷.

Il faut comprendre que l'immixtion des appareils publics et privés dans les affaires personnelles des citoyennes et des citoyens n'est pas gratuite, puisque leur objectif ultime obéit à un besoin de contrôle à leur égard. L'un des principaux problèmes que cela représente pour le fonctionnement d'une société démocratique survient lorsque l'on constate que le contrôle des citoyennes et des citoyens par les appareils n'obéit pas à un mécanisme compensateur de contrôle de ceux-ci par ceux-là. On fait alors face à une absence de transparence et d'imputabilité qui sont pourtant nécessaires dans une société comme la nôtre. Or, cela représente un danger de manipulation qui est virtuellement préjudiciable à l'exercice des droits et libertés de la personne. A plus forte raison est-ce le cas lorsque l'on constate avec Laperrière et Lemasson qu'*«un nombre croissant d'informations devient accessible à un nombre toujours plus considérable d'entreprises»*.

En effet, disent-ils, la nouvelle valeur stratégique des informations élargit en premier lieu la possibilité d'échanges possibles, à la faveur du développement phénoménal des techniques de télécommunications et de la constitution de réseaux; mais aussi et surtout, les entreprises jouant les fonctions de courtiers d'informations, rendent accessible une quantité toujours plus impressionnante d'informations. Les bureaux de crédit sont particulièrement notables à cet égard. Le résultat global est qu'un nombre croissant de secteurs économiques [...] prennent des décisions pour un nombre croissant de personnes sans que jamais celles-ci ne soient ni consultées, ni même informées de l'existence, du contenu, de l'utilisation de leur dossier ¹⁸.

Cela suggère donc que le secret, dont nous avons dit qu'il représentait un instrument mis au service de la perpétuation du pouvoir à l'intérieur de

la société politique, tout en rendant virtuellement non imputables les appareils envers les citoyennes et les citoyens, doit coïncider avec des mesures de contrôle servant à en limiter les conséquences dans une société démocratique. Effectivement, une société qui se veut démocratique ne peut

tolérer un double standard selon lequel, d'un côté, les personnes morales pourraient, en toute sécurité, se réfugier, au besoin, derrière le voile du secret, tandis que les personnes physiques, de leur côté, seraient laissées à la merci du «bon vouloir» des premières pour que soit protégée leur vie privée¹⁹.

Notre sixième et dernière proposition s'imposerait donc d'elle-même quand nous suggérons que la non-imputabilité des appareils publics et privés qui manipulent de l'information sur les citoyennes et les citoyens, à leur insu, est virtuellement subversive pour une société démocratique, fondée sur des valeurs de transparence et d'imputabilité.

Il nous reste à indiquer ce sur quoi reposent de telles valeurs, dans une société comme la nôtre, avant d'identifier quelques enjeux éthiques qui sont en relation avec elles. De tels enjeux permettraient de légitimer le recours aux nouvelles technologies de l'information et de la communication, sans que cela n'ait pour effet de compromettre certains des droits et libertés qui servent de fondement à la démocratie.

Comme Raymond Polin l'a fait remarquer : «*Dans le conflit des nécessités et des consentements, il faut partir, la dialectique de l'éthique et de la politique le requiert, de l'idée que la première des nécessités est la nécessité des consentements*» ²⁰. Or, une opinion publique éclairée représente une condition préalable à tout consentement, afin d'assurer le fonctionnement d'une société démocratique. On comprendra donc pourquoi cette idée de transparence dont il a été question plus tôt représente une valeur de premier plan dans une semblable société.

En cas de conflit entre certaines valeurs et la valeur de transparence qui devrait normalement accompagner les prises de décisions des appareils

publics, voire des appareils privés lorsqu'ils exposent à certains risques la vie privée des citoyennes et des citoyens, un mécanisme d'imputabilité doit alors entrer en action. Cela signifie que *«ceux qui ont le pouvoir de s'ingérer dans les affaires personnelles des citoyens et dans les affaires internes des organisations démocratiques doivent assumer le fardeau de la preuve»* ²¹. Nous rejoignons ainsi les propos de Macdonald et Humphrey lorsqu'ils déclarent que :

Toutes les fois qu'ils entrent en conflit avec des droits individuels, les droits collectifs sont suspects, au départ, au moins dans la mesure où le fardeau de la preuve doit reposer sur la majorité ou sur l'autorité intervenant en son nom, de telle sorte que soit fait état de la nécessité d'imposer des limites à l'exercice des libertés individuelles ²².

On ne saurait donc rien cacher au public, ou aux citoyennes et aux citoyens, pris isolément, sans que les autorités n'assument le fardeau de la preuve, d'où une nécessaire imputabilité de leur part en démocratie. Vu que cette *«preuve»* ne peut être débattue devant le tribunal de l'opinion publique, lorsque le secret ou la confidentialité de certaines questions entre en jeu, c'est à un mécanisme spécial de contrôle que l'on doit pouvoir s'en remettre, en pareil cas. Les tribunaux exercent parfois ce rôle lorsqu'ils entendent certaines affaires à huis clos. Or, comme le secret sert souvent à masquer de l'intrusion dans la vie privée des citoyennes et des citoyens, ou dans les affaires internes des organisations démocratiques, comme les syndicats et certains partis politiques, cela explique pourquoi l'information doit pouvoir exercer un rôle compensatoire dans une société comme la nôtre. Cela s'impose, à plus forte raison, dans la mesure où la manipulation de renseignements que détiennent les gouvernements et les entreprises commerciales sur la vie privée des citoyennes et des citoyens, grâce aux nouvelles technologies de l'information et de la communication, nécessite, en retour, que ceux-ci puissent en connaître davantage sur la façon dont sont menées les affaires de l'État et certaines activités des corporations²³.

Si nous ne pouvons pas protéger notre vie privée en cherchant à dissuader les gouvernements d'intervenir dans nos affaires [...] nous pouvons [néanmoins] la protéger en renforçant les mécanismes publics d'imputabilité, comme le mentionne Colin Mellors. La question de l'imputabilité [...] est centrale, dit-il, pour le débat concernant les intrusions gouvernementales dans la vie privée des individus ²⁴.

En guise de conclusion, il nous reste à identifier deux enjeux qui sont complémentaires à celui de l'érosion de la vie privée des citoyennes et des citoyens, à moins que des mécanismes de contrôle ne servent à rendre imputables les utilisatrices et utilisateurs des données que l'on détient sur eux. Le premier pourrait être qualifié de l'enjeu de la «démocratisation des choix informatiques» dont parle Pierrôt Péladeau, lorsqu'il dit qu'elle «ne peut se réaliser vraiment qu'aux dépens de certains pouvoirs que se sont arrogés les techniciens et les bureaucraties publiques et privées» ²⁵. À notre avis, cela nécessite une forme ou une autre, même partielle, d'appropriation de l'informatique, d'où notre peu d'empressement à partager le scepticisme d'Éric Alsène à ce sujet. Nous partageons plutôt l'avis de Mike McCullough, lorsqu'il mentionne que si éloignée que puisse sembler une démocratie fondée sur une société de l'information - nous dirions sur une démocratie technologique -, il est crucial d'entretenir sérieusement un tel espoir. «Si nous ne pouvons même pas imaginer un tel avenir, dit-il, nous n'allons certainement pas être capables de le réaliser» ²⁶.

Finalement, un dernier enjeu est celui de la responsabilisation des appareils privés en regard des conséquences, sur la vie intime des citoyennes et des citoyens, des choix qu'ils effectuent en recueillant, traitant, jumelant et transmettant des informations à leur sujet. Cet enjeu, s'il n'est pas spécifique aux seuls appareils privés, les interpelle tout particulièrement. C'est le cas en raison de l'absence de mécanismes de contrôle analogues à ceux qui existent déjà, dans le secteur public, pour les banques de données informatisées.

Laperrière et Lemasson déclarent, à ce propos, que *«faute de discussion sur les finalités et la pertinence des opérations [informatiques], ce sont les choix sociaux qui sont entièrement laissés à l'initiative et à la discrétion des pouvoirs privés»* ²⁷.

On ne peut croire que le simple jeu des lois du marché, disent-ils, puisse rendre justice aux personnes concernées: au contraire, l'adoption de normes publiques favoriserait un certain contrôle des pratiques informationnelles [...] (répréhensibles).

La promotion [...] (des) droits [d'intervenir dans le processus de décision et même de le contester], qui fait passer les personnes avant le profit, favorise l'autonomie de celles-ci en protégeant une sphère d'intimité indispensable au libre exercice des droits démocratiques. Il s'agit de donner aux individus un contrôle sur l'information qui est détenue et qui circule à leur sujet, non seulement en requérant leur consentement libre et éclairé à l'enregistrement, à la communication et à l'usage de renseignements les concernant, mais aussi en leur donnant des moyens collectifs de participer à la conception, à la mise en place et à la gestion de tels systèmes ²⁸.

Notes

1. Voir le texte de Gilles Pronovost, *«Aux frontières de l'information et de la communication: l'objet social»*, à la page 63.
2. Theodore Roszak, *Vers une contre-culture. Réflexions sur la société technocratique et l'opposition de la jeunesse*, Trad. de Claude Elsen, Paris, Stock, 1968-1970, p. 23.
3. On pourra consulter Mirosljub Radojkovic à propos de l'illusion d'après laquelle les innovations technologiques vont automatiquement mener à une forme nouvelle de démocratie : *«Eight Considerations on New Information Technology and the*

Development of Democracy», *Gazette. International Journal of Mass Communication Studies*, I (1984): 54.

4. Denis Monière, «Un [sic] société conviviale ou robotisée? Des effets de l'informatisation», *Le Devoir*, 135 (17 août 1981): 11.
5. Éric Alsène, «Appropriation ou convivialisation de la micro-informatique?» dans *Une démocratie technologique?* de René Laperrière, Henri Claret et Pierrôt Péladeau, éd. Montréal, ACFAS-GRID, 1988, p. 307.
6. *Ibid.*, pp. 307-308.
7. Pierrôt Péladeau, «L'évaluation socio-juridique des systèmes d'information relatifs aux personnes: condition de la démocratisation du choix informatique» dans *Une démocratie technologique?* de R. Laperrière, H. Claret et P. Péladeau, éd., p. 440.
8. Guy Giroux, *L'information sur l'État et le nonaccès à l'information en démocratie. Incidences sur l'avenir du régime*, Thèse de doctorat en science politique, Sainte-Foy, Université Laval, 1985, p. 172.
9. *Id.*, «Le droit du public à l'information», *Communication [et] Information*, 1 [1984]: 39.
10. On pourra consulter Francis E. Rourke au sujet du support légal offert au secret par les mesures législatives reconnaissant le droit d'accès à l'information, aux États-Unis: «*The United States*» dans *Government Secrecy in Democracies* d'Itzhak Galnoor, dir. New York, New York University Press, 1977, pp. 118-119.
11. René Laperrière et Jean-Louis Lemasson, «Mécanismes de contrôle des bases de données dans le secteur privé» dans *Une démocratie technologique?* de R. Laperrière, H. Claret et P. Péladeau, éd., p. 466.
12. Canada, Commission d'enquête sur certaines activités de la Gendarmerie royale du Canada, *La liberté et la sécurité devant la loi. Deuxième rapport*, par D.C. McDonald [président], tome I, Centre d'édition du gouvernement du Canada, 1981, pp. 363-374.
13. *Ibid.*, p. 374.
14. *Ibid.*, p. 501.
15. *Ibid.*, p. 544.
16. Pierrôt Péladeau, *loc. cit.*, p. 440.
17. John B. Young, «Introduction: A Look at Privacy» dans *Privacy* de J.B. Young, éd. Toronto, John Wiley & Sons, 1978, p. 4.

18. René Laperrière et Jean-Pierre Lemasson, loc. cit., p. 467.
19. Guy Giroux, op. cit., p. 208.
20. Raymond Polin, «*Essais de solution*» dans *Éthique et politique* de R. Polin, Paris, Sirey, 1968, p. 149.
21. Guy GIROUX, op. cit., p. 520.
22. R. MacDonald, St. J. et John P. Humphrey, «*Introduction*» dans *The Practice of Freedom* de R. St. J. Macdonald et J.P. Humphrey, dir. "Canadian Essays on Human Rights and Fundamental Freedoms", Toronto, Butterworths, 1979, p. xviii.
23. Guy Giroux, op. cit., p. 521.
24. Colin Mellors, «*Governments and the Individual - Their Secrecy and his Privacy*» dans *Privacy* de John B. Young, éd., p. 108.
25. Pierrôt Péladeau, loc. cit., p. 444.
26. Mike McCullough, «*The Computer and Democracy: Perils and Prospects*» dans *Une démocratie technologique?* de R. Laperrière, H. Claret et P. Péladeau, éd., p. 411.
27. René Laperrière, René et Jean-Pierre Lemasson, loc. cit., p. 471.
28. *Ibid.*, p. 471.

Information publique et communication sociale : enjeux démocratique et pol-éthique à l'aube du 21^e siècle

Jean-Pierre Boyer
Département des communications
Université du Québec à Montréal

Le sort de l'information dans le monde typiquement américain est de devenir quelque chose qu'on peut vendre ou acheter [...] J'ai le devoir de démontrer que cela conduit à l'incompréhension de l'information et des notions qui en dépendent.

Norbert Wiener¹

Dans un contexte de mutations économiques et technologiques

Depuis quinze ans, l'émergence et le développement des nouvelles technologies communicationnelles n'ont cessé de susciter l'enthousiasme de ceux et celles pour qui ces instruments de production et d'échange d'informations constituent «*en soi*» la solution privilégiée aux problèmes de la relance économique, de l'organisation sociale et de l'adaptation des individus au monde de plus en plus complexe dans lequel nous vivons. Cet optimisme, essentiellement fondé sur le potentiel économique des technologies en question, ne fait toutefois pas l'unanimité. Car au-delà de l'appréciation des performances spectaculaires de cette panoplie

technologique, plusieurs questions concernant les finalités sociales et les orientations pol-éthiques de la présente «mutation», émergent au fur et à mesure que les usages prédominants de ces technologies se précisent. L'implantation irréfléchie et parfois même «sauvage» des nouveaux systèmes informatiques, télématiques et «experts» dans le secteur des services notamment, provoque déjà et continuera de provoquer, tant chez les prestataires que chez les usagers de ces services, des réactions de rejet sinon de résistance face aux perspectives de compression de la main-d'oeuvre, d'imposition de nouveaux modes et rythmes de production, de réduction des marges de créativité (plaisir) et d'investissement humain (communication) dans l'exercice du travail et des loisirs. La détérioration de la qualité des services à la population et l'instauration de nouvelles formes de contrôle social ou d'intrusion dans la vie privée par le biais de ces technologies sont également ressenties par plusieurs comme des obstacles majeurs au bon fonctionnement de la démocratie.

Bref, dans ce nouveau contexte où les promesses de uns ne répondent pas nécessairement aux aspirations des autres, l'enjeu critique de la «révolution de l'information» est et demeurera dans les années à venir, la nécessité d'une meilleure liaison entre les impératifs du «progrès» et les exigences du développement humain. La négociation d'un nouveau contrat social, garantissant la prise en compte des besoins et le respect des droits fondamentaux des citoyens et citoyennes directement touchés par les transformations en cours, devrait donc être plus que jamais à l'ordre du jour. Tel est, à notre avis, l'enjeu fondamental et *de nature essentiellement pol-éthique* auquel nous sommes collectivement confrontés à l'aube du 21^e siècle.

Cela dit, les positions actuelles de retranchement derrière les certitudes du «progrès technologique» ou à l'opposé, l'inéluctable «avenir apocalyptique» ne font que retarder, ici, la prise de conscience de l'enjeu crucial d'une telle négociation, à savoir la responsabilisation des citoyens et la participation consciente et créative de tous et toutes à l'organisation démocratique de la vie en société.

Or, la résolution de ce drame profond, irréductible donc aux «solutions» d'une fuite en avant technologique ou d'un retour en arrière à des modèles mythiques d'organisation sociale, devrait plutôt commencer, selon nous, par une re-définition de l'objet même et de la condition première

de ce nouveau contrat social à négocier : l'accès à l'information publique ainsi que le droit des citoyens et citoyennes à la communication sociale.

Pour autant que l'information ne tombe pas du ciel

Il existe en effet un certain malentendu aujourd'hui, à propos de la notion d'«*information*». D'abord, loin d'être réductible à une simple «*marchandise comme les autres*», l'information renvoie plutôt à un ensemble de réalités humaines et sociales servant de base à la production de significations ou de savoirs utiles, souvent indissociables de l'expérience concrète et de la capacité réflexive de tout être humain vivant en société. Et en ce sens, l'information ne saurait être l'apanage des seuls experts ou spécialistes en la matière, tant elle s'avère essentielle à la survie même de l'être humain et de la société dans laquelle il évolue.

Loin de se résumer, d'autre part, à une simple description ou retransmission neutre et «*arbitraire*» des événements d'«*actualité*» pouvant se produire dans notre monde social, l'information suppose toujours un certain travail d'analyse et d'interprétation de la part de ceux et celles qui en assument habituellement la production et la diffusion publique. Dès lors, on peut s'attendre à ce que cette même information reflète tout autant les dispositions et les valeurs des individus qui la produisent que les contraintes propres à chacune des organisations pour lesquelles ces derniers travaillent.

Il nous paraît donc pour le moins improbable que ces «*pratiques de production de sens*» dont l'information est le résultat tangible, puissent s'effectuer dans un climat d'indifférence psychique ou d'apesanteur sociale. Car l'être humain, à la fois sujet intentionnalisé et acteur positionné, est bien ce *prisme langagier à biographie variable*² façonnant l'image du monde réel-imaginaire dans lequel il évolue, et qu'il ré-élabore sans cesse dans des rapports d'échanges avec les autres. Et si l'étude de la communication, comme le suggère James W. Carey, consiste justement à mettre en relief «*ces processus sociaux à travers lesquels des formes symboliques signifiantes sont humainement créées, appréhendées et utilisées*»³, alors l'histoire concrète de nos sociétés renvoie non seulement à

la totalité des efforts humains visant à construire et à transformer la réalité mais encore aux conditions particulières sous lesquelles divers groupes humains sont amenés à négocier la définition même de cette «réalité». ⁴

En ce sens, l'information ne serait donc pas qu'une simple production de savoirs utiles à la société, mais tout autant un lieu de re-négociation du pouvoir social dont disposent (ou non) les divers groupes humains pour définir leurs priorités sociales, politiques ou culturelles et décider, en somme, de leur avenir collectif. Et c'est précisément ici que la question de l'information rejoint celle des «valeurs», de l'éthique ou des choix de société face aux problèmes et aux défis qui concernent l'ensemble de la population. Car tout être humain produisant du sens, en plus d'y articuler les intérêts propres aux divers groupes sociaux auxquels il appartient ou s'identifie, y projette aussi inévitablement une conception normative de ce qui lui semble «vrai» et «bien» ou encore «beau» et «juste». D'autant plus que sa pratique signifiante se trouve éventuellement confrontée à des dilemmes humains ou des enjeux sociaux et politiques importants. Et alors, on aurait beau soutenir que cette pratique demeure «arbitraire», elle n'en aura pas moins des conséquences réelles, considérant qu'elle procède toujours d'une certaine vision de l'être humain et de sa contribution éventuelle à la mise en oeuvre d'un projet de société possiblement plus juste et démocratique.

Or, dans la mesure où «l'usage des signes dans la vie sociale» se trouve éminemment lié à ces enjeux profonds, il convient donc, à l'aube du 21^e siècle, de se demander dans quel état se trouve justement l'information publique et la communication sociale, de questionner l'évolution de nos sociétés civiles et d'interroger les «scénarios d'avenir technologiques» qu'on nous propose. Car il importe ici de mieux comprendre le sens et l'histoire de ces «phénomènes», de prendre pleinement conscience des problèmes et des enjeux auxquels nous sommes confrontés, tout en cherchant par ailleurs à dégager les conditions de possibilité d'un projet alternatif de développement humain et social.

La marchandisation de la société civile... pour en finir avec l'Histoire?

Les luttes pour l'accès à l'information publique et la démocratisation de la communication sociale sont indissociables de la recherche d'un modèle alternatif de développement. La connaissance de notre histoire, une meilleure compréhension des enjeux propres aux mutations en cours ainsi que, la possibilité pour les citoyens et citoyennes d'intervenir régulièrement dans le débat public, ne sont-elles pas les conditions premières de la négociation d'un nouveau contrat social, à l'aube du 21^e siècle ?

Et ces questions, qui furent d'une importance cruciale pour les mouvements sociaux des années soixante, s'imposent d'autant plus aujourd'hui que les perspectives néo-libérales de «sortie de crise» par la communication marchande et l'imposition d'un modèle transnational de «développement» vont globalement à l'encontre des intérêts collectifs des populations vivant dans les pays industrialisés et du tiers-monde. Car dans ce nouveau contexte de «*décroissance sociale*», ce sont d'abord et avant tout les droits fondamentaux des citoyens à l'information et à la culture qui sont radicalement mis en cause. Cela explique pourquoi d'ailleurs plusieurs individus et divers groupes sociaux se mobilisent à nouveau pour réaffirmer leurs droits inaliénables à la communication, à la citoyenneté et à l'existence historique.

Si dans les années soixante, il s'agissait pour ces mouvements sociaux de développer des stratégies alternatives de communication sociale en réponse au mouvement de concentration et de fermeture (blocage) des médias institutionnels, l'on peut estimer aujourd'hui, à la suite de la «*crise*» des années quatre-vingt, que la situation est encore beaucoup plus critique. Car, non seulement le mouvement de concentration n'a cessé de s'accroître, mais les politiques nationales de privatisation et de déréglementation dans le secteur des médias, des industries culturelles et des nouvelles technologies ont été des manifestations exemplaires de la tendance mondialement lourde à la marchandisation de l'information, de la culture et... de la démocratie dans nos sociétés.

La propagande comme indice de nos démocraties... à faible intensité

Si l'on en croit les deux auteurs de *Manufacturing consent*⁵, Herman et Chomsky, il semble bien qu'à l'heure actuelle, les possibilités d'un véritable débat démocratique sur la réalité et les orientations du monde dans lequel nous vivons, soient largement court-circuitées par la situation et les transformations en cours dans le «merveilleux monde de communications». Les deux auteurs en tiennent pour preuve l'existence de cinq filtres majeurs contribuant, selon eux, au renforcement de la propagande dans nos sociétés hautement médiatisées.

D'abord, comme nous venons de le mentionner, le niveau de concentration sans cesse accru de la propriété des moyens d'information, aurait non seulement déjà contribué à une plus grande uniformité des représentations sociales qui y sont diffusées, mais y affecterait aussi le pluralisme d'expression pourtant si essentiel au fonctionnement de la démocratie et au maintien des identités culturelles collectives, à l'échelle locale et internationale. Voilà donc un premier problème d'envergure auquel nous sommes confrontés, qui n'exclut pas toutefois la possibilité pour les «*autochtones*» des pays non producteurs ou diffuseurs de sens à l'échelle planétaire, de résister éventuellement à l'«*imaginaire des autres*». Bien qu'il faille effectivement tenir compte de cette capacité de résistance active des populations aux messages souvent unidimensionnels des transnationales de la communication (une quinzaine de par le monde), il ne faudrait pas pour autant minimiser ici ce pouvoir réel dont disposent ces «industries de la conscience», de produire et de diffuser dans l'espace public de nos sociétés des représentations souvent contraires aux intérêts fondamentaux des «*clientèles ciblées*» par elles.

Un deuxième filtre concerne plutôt le pouvoir économique et politique des annonceurs ou commanditaires qui non seulement disposent d'un véritable droit de vie ou de mort sur les programmations des divers médias qu'ils financent mais aussi, de par leur action massive, qui détournent même à leur profit les règles du jeu voire les finalités démocratiques de la communication sociale. Nous en tenons pour preuve la

subordination de plus en plus manifeste des salles de rédaction de nos médias écrits et électroniques aux critères du marketing et par conséquent, cette forte tendance à privilégier l'information-spectacle, mieux adaptée apparemment aux impératifs mercantiles de «fidélisation des clientèles» qu'aux exigences démocratiques de responsabilisation des citoyens. Par exemple, l'on peut se demander dans quelle mesure l'information télévisée, élaborée de plus en plus selon les normes de l'industrie publicitaire, offre la possibilité pour les *télespectateurs-citoyens* de se voir représentés comme des agents actifs de l'organisation sociale et de la transformation historique? Si l'on en juge de par le mode dominant de représentation des réalités économiques ou politiques dans l'univers de plus en plus réifié de nos téléjournaux quotidiens, tout porte à croire en effet que nous assistons déjà à une véritable entreprise de disqualification des citoyens et d'occultation du fonctionnement réel de nos sociétés.

Pour ce qui est des troisième et quatrième filtres, toujours selon Herman et Chomsky, il est question ici des rapports de force, largement inégalitaires, entre les divers individus et groupes sociaux pouvant servir de sources privilégiées ou encore, ayant accès directement aux principaux moyens d'information constituant, de fait, la sphère publique d'influence dans nos sociétés médiatisées. À cet égard, plusieurs recherches ont déjà démontré la prédominance acquise et potentielle dont jouissent les groupes sociaux les mieux organisés et qui, ayant dès lors plus facilement accès aux médias, sont en mesure d'y faire valoir leur point de vue et intérêts particuliers. Il y aurait donc dans notre système médiatique un profond déséquilibre entre les divers acteurs sociaux ayant droit à la parole publique, ce qui ne va pas sans affecter ici, le pluralisme d'expression pourtant si essentiel à la sauvegarde de la démocratie dans nos sociétés.

Le cinquième filtre enfin, constitue peut-être à lui seul l'axe idéologique le plus déterminant des pratiques médiatiques institutionnelles, aussi bien dans notre contexte nord-américain que pour l'ensemble des pays occidentaux. Et il s'agit de l'anticommunisme en tant qu'idéologie officielle, qui non seulement détermina, comme on le sait, la doctrine américaine de la «*sécurité nationale*», mais servit aussi de principal motif à la censure dans la presse et l'industrie cinématographique notamment, à l'époque du maccarthysme. Certes, la donne n'est plus tout à fait la même aujourd'hui, depuis l'emblématique chute du mur de Berlin en

1989, mais ne subsiste-t-il pas encore dans nos sociétés une idéologie plus ou moins explicite conférant aux porte-paroles officiels du «nouvel ordre mondial» par exemple, le pouvoir de décréter médiatiquement qui sont nos amis et nos ennemis? Et l'on a vu comment ce pouvoir de légitimation, consistant à fabriquer littéralement du «bon sens», opérait souvent à partir de «doubles standards» afin de pouvoir concilier des intérêts et des discours fondamentalement contradictoires. Entre autres ici, de soutenir militairement un régime ami (du «monde libre» vraisemblablement) tout en prenant soin par ailleurs de taire sa politique intérieure de répression à l'égard des dissidents, ou au contraire, d'encourager les forces sociales à la dissidence contre la politique officielle d'un pays ennemi (de l'«Est», d'«Amérique centrale» ou du «Moyen-Orient» vraisemblablement).

Cependant, l'histoire connaît parfois de ces retournements où le «bon sens» d'hier peut devenir soudainement le «mauvais sens» ou le «non sens» d'aujourd'hui, tel qu'on l'a vu jadis à l'égard de Cuba, entre 1959 et 1961, et plus récemment dans le cas de l'Irak, pays devenu ennemi après avoir servi d'allié de circonstances contre l'Iran. Alors, peut-être existe-t-il encore, dans le sillage de l'anticommunisme dominant d'après-guerre, d'autres antis quelque chose (anti-islamisme, anti-féminisme, anti-écologisme) qui continuent d'infléchir la production du «bon sens» et d'orienter la construction de «consensus» dans nos sociétés hautement médiatisées. Et c'est pourquoi, considérant l'ampleur des enjeux idéologiques qui se cristallisent à même les représentations dominantes diffusées dans nos médias occidentaux, que l'information et la communication constituent non seulement ces espaces privilégiés où se déroule de plus en plus la «bataille sémiotique» mais aussi ce terrain tout à fait névralgique où se joue désormais l'avenir même de notre culture politique et de la démocratie.

Il nous apparaît donc de plus en plus urgent, dans ce nouveau contexte, d'élaborer et de mettre en oeuvre éventuellement des stratégies plus affirmatives et concertées que dans le passé, tout en cherchant cependant à éviter le cloisonnement des luttes revendicatives ou le repli sur le local, au détriment des nécessaires solidarités internationales.⁶

De la communication sociale à géographies variables...

Revenons encore à ce processus de marchandisation du social auquel nous assistons aujourd'hui, mais qui n'est pas entièrement nouveau, du moins en «Amérique», où tout le champ des communications s'est structuré en dominance suivant une logique et en fonction d'impératifs propres à une économie de marché. Cela explique pourquoi d'ailleurs, à l'heure du «capitalisme triomphant»⁷, les «affairistes de la communication», comme les appelle à juste titre Claude Julien⁸, ont le vent dans les voiles. Cependant, dans les pays à forte tradition de services publics en matière d'information et de culture (France, Angleterre, Italie, Pays-Bas, Canada) on comprend mieux comment ce processus a pu être ressenti comme une réalité nouvelle. Et à tel point qu'au-delà des quelques espoirs suscités par la transformation des «paysages audio-visuels», l'on s'inquiète maintenant de la survie des identités culturelles et du maintien des droits et acquis sociaux des citoyens. Car dans la foulée de ce resserrement de l'accès à l'information et à la culture, l'on assiste progressivement à la dissolution de l'espace public de la communication, ce qui n'est pas sans incidences critiques quant à l'avenir même de nos sociétés civiles.

Mais pour mieux comprendre la dynamique actuelle, il faut revenir au milieu des années soixante-dix où le système capitaliste mondial est entré dans une phase de crise structurelle, marquée entre autres par la fin de la guerre au Vietnam, l'échec de la «théorie diffusionniste» du développement et l'endettement massif des pays du tiers-monde, mais aussi par la poussée des mouvements sociaux et nationaux de revendications, exprimant tout autant les insatisfactions des groupes sociaux marginalisés (quart-monde) que les aspirations de peuples entiers (tiers-monde), laissés-pour-compte du «progrès».

La «crise» n'était donc pas seulement d'ordre économique mais opérait tout aussi bien dans les registres sociaux, culturels et politiques, puisque la légitimité des institutions dites représentatives, voire les finalités propres à un modèle dominant d'organisation et de développement social se sont trouvées alors très sérieusement mises en cause. Les luttes menées sur le front de l'information publique, de la culture et des communications sociales y ont, du reste, joué un rôle non négligeable.

Mais le «système» a quand même réussi à relever la tête, fort du diagnostic qu'établissaient déjà en 1975 les politologues de la Commission trilatérale⁹, mais encouragé aussi par les pronostics des économistes de l'école de Chicago. Alors que les premiers s'étaient penchés sur les problèmes de la «gouvernabilité des démocraties» et suggéraient déjà en clair de substituer la doctrine de la «sécurité» à celle de la liberté, apparemment plus difficile à gérer pour les Etats nationaux; les seconds quant à eux, célébraient l'avènement mondial d'une «nouvelle ère civilisationnelle» rendue possible grâce aux progrès des nouvelles technologies et des «industries de l'information». Si bien que de l'amalgame de ces deux potions magiques...est née pour ainsi dire, la formule améliorée de la «société de l'information».

Crédo mercantile pour «société-monde à deux vitesses»

C'est alors qu'ont été élaborées peu à peu des politiques volontaristes de «sortie de crise» où les nouvelles technologies de l'information s'imposaient «de soi» comme solution-miracle aux problèmes de la relance économique mondiale. Il fallait donc, à l'échelle de chaque nation, emboîter le pas aux stratégies des entreprises transnationales qui n'avaient pas toutefois qu'un scénario économique à proposer mais également, un nouveau modèle «post-historique» de gestion des sociétés civiles. Et puis, rappelons-nous, les grandes idéologies allaient bientôt prendre fin...

Ainsi, dès le début des années quatre-vingt, l'implantation massive des nouvelles technologies informatiques et télématiques notamment dans le secteur tertiaire de l'économie, répondait déjà, comme l'ont bien montré les Mattelart et Delcourt¹⁰, aux impératifs de la transformation en profondeur du mode de production non seulement des biens matériels et symboliques, mais également des formes d'interaction et des conditions de participation sociales. Ce sont donc aussi les règles et les modalités de l'organisation de la vie en société qui étaient appelées à changer au fil de cette industrialisation marchande de l'information et de la culture. Et nos

médias traditionnels n'ont pas échappé à cette «mutation» puisque leurs gestionnaires n'hésitent plus aujourd'hui à présenter l'information publique et la culture comme s'il s'agissait de «simples marchandises», socialement «neutres», à échanger sur le «marché libre» de la communication sociale.

Ce dont on parle moins cependant, c'est que les citoyens devront dorénavant payer de plus en plus pour avoir accès à cette information et à cette culture. Et ce qui avait été reconnu jusqu'ici comme un droit acquis dans nos sociétés démocratiques, tend maintenant à devenir une sorte de privilège pour «*clientèles solvables*» uniquement. Et il en va de même pour ce qui est des autres services publics à la population puisque la remise en question de l'«*État providence*», menée au nom de la «réduction du déficit», dissimule mal le rêve néo-libéral d'un État-commercial-ouvert où les services de santé, d'éducation, les tribunaux voire même les prisons... pourraient éventuellement être administrés (comme c'est déjà le cas aux États-Unis) par des entreprises privées fixant, bien entendu, leurs propres critères d'éligibilité à ces services.

Est-ce à dire que derrière l'idée de «société de l'information» se dessine peu à peu l'image réelle d'une «société-monde à deux vitesses» dans laquelle ne seraient considérés comme citoyens et citoyennes à part entière, que ceux et celles qui disposeraient des moyens financiers leur permettant d'accéder au nouveau jeu de la démocratie... par le marché ?

À moins d'avis contraire, nous avons toutes les raisons de croire que nous assistons déjà à la reconduction voire même l'accroissement des inégalités sociales et internationales sur la base de ce nouveau pouvoir «à valeur ajoutée» que constitue l'information. Car encore une fois, loin d'être réductible à une «*simple marchandise*» comme les autres, l'information renvoie plutôt à l'exercice de la réflexivité humaine, c'est-à-dire à la capacité de connaître, d'analyser, d'interpréter et de transformer consciemment le monde dans lequel nous vivons. Or, il se trouve que la très grande majorité de nos médias, tant publics que privés, opérant déjà selon les prescriptions de ce nouveau crédo mercantile, ne nous renvoient souvent de nous-mêmes et du monde dans lequel nous vivons qu'une image tronquée et de plus en plus réifiée. Car la logique marchande s'accommode mal d'une déontologie des citoyens à responsabiliser, mais beaucoup mieux apparemment d'une stratégie des «*clientèles à fidéliser*».

Or, pour autant que nous souhaitions sortir un jour de notre pré-histoire contemporaine... et envisagions même de nous émanciper de ce que Guy Debord¹¹ appelle «*le règne autocratique de l'économie marchande ayant accédé à un statut de souveraineté irresponsable*», il nous faudra collectivement élaborer une véritable *pol-éthique de démocratisation de la communication sociale*. Cette voie alternative consisterait essentiellement à restaurer les droits et redonner leurs pleins pouvoirs aux citoyens, tout en privilégiant ici la participation consciente et créative de tous et toutes à l'organisation démocratique de la vie en société. Ce qui, vraisemblablement, exigera de profondes modifications de nos structures politiques participatives, tant aux niveaux local et régional que national et international.

Et si le peuple est le message... qu'advient-il alors du médium ?

Garçons nous bien ici de concevoir l'État comme un acteur neutre en ces domaines, comme dans les autres d'ailleurs. Même dans le meilleur des cas, l'État démocratique doit être considéré comme un espace conflictuel de négociation en permanence du contrat social, où tous et toutes devraient pouvoir participer à l'élaboration des politiques et des orientations à privilégier pour la satisfaction des besoins fondamentaux de l'ensemble de la population.

En matière de communications, cette référence à l'État demeure toujours d'une importance cruciale dans la mesure où elle permet non seulement de réintroduire au cœur du débat la dimension sociale et pol-éthique, tant occultée par le discours dominant des affairistes de la communication, mais également de réaffirmer les droits et intérêts fondamentaux des citoyens en matière d'information et de culture. Ce qui, dans le présent contexte, n'a évidemment pas l'heur de plaire ni aux gouvernements ni aux propriétaires des médias pour qui le «*citoyen-client*» ne constitue à la limite qu'une cible électorale ou pire encore, un simple faire-valoir publicitaire.

Mais pour autant que l'État et les institutions qui en dépendent démontrent une volonté claire de maintenir voire même d'améliorer, dans l'intérêt des citoyens, la qualité des services publics essentiels en matière d'information et de culture, nous serions plutôt porté, quant à nous, à considérer ce rôle comme absolument positif. Cela dit, nous ne croyons pas, considérant ici la piètre performance de nos gouvernements actuels en la matière, qu'un tel jugement s'applique. Car, bien qu'il existe au Canada une législation définissant les objectifs socio-culturels et régissant les pratiques dans le domaine de la radiodiffusion notamment (Loi C.40), les coupures à répétition effectuées dans les divers services nationaux ou régionaux de notre télévision publique et l'incurie notoire de l'organisme pourtant chargé d'en faire respecter la réglementation (le CRTC), sont bien la preuve que nos représentants fédéraux ont adopté d'emblée la stratégie néo-libérale et le modèle transnational de «développement» du secteur des communications. Quant au gouvernement québécois, c'est par la bouche de son ministre Cannon, que l'on apprenait l'intention des libéraux de «déposer» éventuellement... une «*politique des communications*» qui finalement n'aura fait l'objet d'aucune consultation publique... Le médium État serait-il encore ici le seul et unique message à véhiculer ?

Mais qui donc négociera le nouveau contrat social ?

Sur quelles forces sociales alternatives pourrions-nous alors compter en vue de l'élaboration d'une véritable pol-éthique des communications ? Essentiellement, il nous faudra faire front commun de toutes les formes de résistances actives qui porteraient déjà en elles cette utopie concrète de *reconstruire la société civile*, en libérant d'abord la parole sociale afin que chaque être humain puisse retrouver pleinement sa dignité et commencer à développer, en solidarité avec les autres, un véritable projet de société où tous et toutes pourraient devenir les premiers protagonistes de leur propre Histoire.

Voilà pourquoi, tous ceux et celles qui mènent actuellement la lutte sur le terrain de l'information et des communications nous semblent déjà constituer les forces vives d'un tel projet de reconstruction sociale, puisque

c'est à ce niveau vraisemblablement que se jouera de plus en plus l'avenir de la culture et de la démocratie dans nos sociétés. Car nous vivons déjà à l'heure des «*lutttes sémiotiques*» et le terrain des communications apparaît plus que jamais comme ce lieu névralgique d'élaboration de nos orientations culturelles collectives. Et c'est ici d'ailleurs, que la bataille pour l'accès des citoyens à l'information publique prend tout son sens.

Mais plus encore, les luttes menées par divers groupes sociaux au nom du droit à la communication et du maintien des identités culturelles, se situent d'emblée à l'avant-garde des mouvements sociaux anti-technocratiques, luttant pour l'instauration d'une véritable démocratie culturelle participative, à l'échelle locale et internationale.

Par conséquent, toutes initiatives qui viseraient à développer l'autonomie des individus et la solidarité entre les divers groupes humains, ou encore, privilégiant la participation consciente et créative de tous et toutes à l'organisation démocratique de la vie en société, nous semblent être d'une extrême pertinence dans la conjoncture actuelle. Car toutes ces luttes menées au nom du droit à la communication et du maintien des identités culturelles constituent, à notre avis, la seule et véritable alternative au projet néo-libéral et transnational de dissolution des sociétés civiles. Il s'agit donc ultimement de réaffirmer le droit des peuples à l'existence historique contre le mouvement actuel de négation de leur propre histoire.

Et que les détracteurs d'utopies concrètes se le tiennent pour dit, car ce n'est pas le seul destin d'un peuple particulier mais bien la survivance de l'espèce humaine dans toute sa richesse et diversité qui constitue, en dernière analyse, le message essentiel.

Notes

1. Dans Union Générale d'Éditions, 10/18, Paris, *Cybernétique et société*, 1971, page 292.
2. Cette notion découle de notre relecture du «*triangle de la signification*» de Charles K. Ogden et Ivor A. Richards, présenté dans leur ouvrage *The meaning of meaning*, Harvest Books, Harcourt, Brace and company, New York, 1923.

3. Dans James W. Carey, *Communication as culture, essays on media and society*, Unwin Hyman, Boston, 1989, page 30.
4. C'est pourquoi aussi, les notions positivistes d'*objectivité* et de *transparence*, encore invoquées aujourd'hui tant dans les sciences sociales que dans le domaine du journalisme, continuent de faire obstacle à une meilleure compréhension des déterminants et des enjeux de la pratique signifiante des êtres humains vivant en société. Un certain relativisme épistémologique conduit par ailleurs à penser que toute pratique signifiante serait d'emblée *arbitraire* et que tous les discours sociaux finalement s'équivaldraient. Il en résulte, à notre avis, un scepticisme généralisé dont les conséquences toutefois sont potentiellement énormes, car il en va ici de la reconnaissance même d'un débat possible tant sur la réalité du monde social dans lequel nous vivons que sur la légitimité des orientations culturelles et pol-éthiques que nous privilégions. Autrement, pourquoi en serions-nous ici à questionner, entre autres, les rapports entre l'éthique et les changements technologiques ?
5. Edward S. Herman et Noam Chomsky, *Manufacturing consent, the political economy of the mass media*, Pantheon Books, New York, 1988, 413 pages.
6. Voir à ce propos notre texte récent *«Commodification or democratization : toward a poethics of communications»* publié dans Nancy Thede et Alain Ambrosi, editors *Video, the changing world*, Black Rose Books, Montréal, New York, 1991, pages 197 à 205.
7. Voir *«Alerte au capitalisme triomphant»* de Carlos Fuentes, in *La nouvelle planète*, Editions Libération, numéro Hors Série, Paris, décembre 1990.
8. Dans *La communication victime des marchands*, Manière de voir #3, Editions Le Monde Diplomatique, Paris, novembre 1988.
9. Voir Michel J. Crozier, et all, *The crisis of democracy, Report on the governability of democracies to the Trilateral Commission*, New York University Press, New York, 1975.
10. Dans Armand Mattelart et Michelle et Xavier Delcourt, *La culture contre la démocratie? L'audiovisuel à l'heure transnationale*, Éditions La Découverte, Paris, 1984.
11. Dans Guy Debord, *Commentaires sur la société du spectacle*, Éditions Lebovici, Champ Libre, Paris, 1988, page 12.

L'implantation des nouvelles technologies de l'information : de la planification positiviste au contrat communicationnel

Alain Laramée
Télé-Université

Introduction

Au cours de la dernière décennie, les nouvelles technologies de l'information ont fait l'objet de beaucoup d'études tant en ce qui concerne leur développement, leur diffusion que leurs impacts. Cependant, peu d'études ont porté sur les composantes épistémologiques des pratiques planificatrices en ce domaine. Le présent exposé vise donc à présenter une discussion critique du modèle dominant de planification, soit la planification rationnelle exhaustive, et à fournir les jalons d'un modèle alternatif fondé sur les aspects communicationnels de la planification, considérant ainsi cette activité non plus comme la résultante d'un savoir objectif et positif mais comme une activité socio-politique.

Notre exposé prend donc la forme suivante : rappel des rapports entre théorie et planification, discussion critique du rationalisme comme modèle théorique dominant, critique de la logique sous-jacente au développement des systèmes d'information, présentation succincte du paradigme de l'auto-organisation et ses composantes communicationnelles, proposition de la notion de «*contrat communicationnel*» comme alternative sociale aux pratiques planificatrices dominantes actuelles.

Théorie dans la planification et théorie de la planification

La planification est, au niveau le plus élémentaire, une expression de la proposition scientifique fondamentale : «si ... alors ...». Si ces actions sont réalisées, alors certaines conséquences souhaitables se produiront. [...] Ainsi l'essence de la planification est l'apparition de la théorie¹.

La logique de base de type «si ... alors ...» se présente comme une simulation, une représentation isomorphique² qui, à la différence de la démarche analytique, joue à deux niveaux : au premier niveau, cette représentation consiste à faire correspondre la théorie explicative à la description de l'objet sur lequel nous voulons intervenir pour pouvoir d'abord le comprendre. C'est ce que l'on appelle les théories dans la planification qui, selon Middleton, servent «à guider la stratégie, l'action et l'évaluation». Mais cet isomorphisme se manifeste à un second niveau, soit celui de la superposition du modèle d'intervention, qui suppose une intégration quelconque du champ téléologique, du devenir sur un champ ontologique défini. Il s'agit des théories de la planification. Ainsi, le deuxième niveau est une résultante du contenu du premier. Cette interaction peut prendre la forme d'un compromis, d'une dialectique ouverte ou d'une causalité linéaire.

Le produit du premier niveau de l'isomorphisme est la construction d'un modèle descriptif de l'objet à investiguer comme si la représentation que nous en avons correspondait à la «réalité» de l'objet, du moins la plus près possible. Cette représentation doit donc relever d'un positionnement épistémologique, souvent implicite, justifiant le degré de vérité atteignable par les rapports de connaissance que le sujet établit avec son objet d'investigation. Ces rapports, ou plutôt ce contrat de connaissance³, doivent nécessairement permettre l'identification de problèmes et des possibilités d'intervention. En effet, si la représentation ou la description analytique ne font pas ressortir de problèmes ou d'écarts entre un état idéal de l'objet et l'état observé, l'action de planifier perd sa pertinence, le «laisser-faire» étant une négation de la planification.

Pour le deuxième niveau, il s'agit de proposer un modèle de résolution des problèmes identifiés par la description analytique comme si le modèle d'intervention était celui qui convenait le mieux aux objectifs et aux possibilités de modification de l'objet en fonction de l'état idéal visé.

Ces deux niveaux d'isomorphisme fonctionnent selon le principe des hiérarchiques enchevêtrées à savoir que l'un et l'autre se déterminent mutuellement⁴. Cet enchevêtrement est tellement ténu, fusionné et implicite que nombre d'auteurs et d'approches sont victimes des liens implicites, sous-terrains, incomplets, paradoxaux, et souvent même, contradictoires qu'ils établissent entre ces niveaux, dans un discours justificatif à posteriori, faute de ne pas les avoir distingués a priori⁵. On comprendra donc que toute théorie de la planification est assujettie à une théorie dans la planification, c'est-à-dire de l'organisation au sens générique du terme, qui elle-même repose sur un fondement épistémologique explicitant nos capacités et nos limites à l'interpréter. Voyons maintenant les fondements épistémologiques du modèle dominant de planification soit le modèle de planification rationnelle.

Le rationalisme comme modèle théorique dominant

In recent years there has been increasing criticism of the ruling planning theory - the rational planning model, or rational action model. But the rational model remains in force because no competitive set of ideas has attracted sufficient support to supplant it. We continue to teach the rational model to new entrants to the planning field. When asked what our theory is, we are inclined to talk about the four (five, six, or seven) steps of the rational model; but when we practice our profession, we operate from some amalgam of experience, intuition, technique, context, and personality⁶.

En fait, qu'on l'appelle synoptique⁷, exhaustif⁸ ou tout simplement rationnel, ce modèle vise à fournir les instruments théoriques pour

comprendre la réalité «comme si» celle-ci correspondait à une organisation fonctionnant selon les seuls principes d'une logique algorithmique.

The model of man underlying this theory is that of utility-maximising being whose relations to other men defined in purely instrumental terms. A decision (usually about the proper allocation of resources) will be called rational when it arrives at a single «best» answer to a stated problem. Decision theory is, therefore, attempting to state the rules of logic and practice, which can lead us to an optimal solution to a problem ⁹.

Ce qui caractérise l'approche rationnelle, c'est son instrumentalisme¹⁰ et son réductionnisme positiviste relativement à l'application de cet algorithme dirigé vers l'atteinte d'une finalité unique. Il peut être légitime de concevoir cet algorithme comme l'architecture de base du processus de planification, mais de là à concevoir l'approche dite «rationnelle» comme une théorie en faisant ainsi abstraction des modalités contextuelles et sociales de son application, il y a une importante distinction qu'il faut élucider. En se considérant comme une théorie, l'approche rationnelle-exhaustive conçoit, implicitement, la logique de la connaissance comme indépendante de la logique de l'action, le passage entre les deux niveaux de «contrat» sémantique avec la réalité s'effectuant au moyen d'une pratique non explicitée et laissant ainsi libre cours aux jeux des intérêts et des institutions considérés en dehors du modèle théorique. Mais cette rupture ne peut s'effectuer que par le recours à des artefacts communicationnels situés en dehors de la théorie mais dont l'utilisation est rendue nécessaire à la légitimation de cette même théorie.

En effet, la planification rationnelle objective présuppose qu'il y a possibilité de disposer de connaissances et d'instruments permettant d'appréhender de manière experte un objet et d'influencer le cours de son évolution. La planification rationnelle exhaustive se positionne donc comme étant à la fois une science et son application. Ses fondements épistémologiques nivèlent cette distinction dans la théorie explicative et dans les modèles et les stratégies d'intervention mais ne peuvent les nier totalement dans leur pratique contextualisée.

En effet, comme il est très rare que l'objet, particulièrement dans l'organisation sociale, se comporte en fonction du plan, le contexte d'intervention et les capacités autonomes d'interprétation tactique et stratégique des acteurs sociaux¹¹, contraignent l'instance planificatrice à recourir à des activités de communication (surtout discursive) à posteriori pour soit légitimer la théorie ou le modèle, soit projeter les échecs du plan sur l'existence de variables externes incontrôlables, soit justifier la pertinence et le bien-fondé attendu des retombées de l'intervention non perceptibles dans l'espace et le temps de l'intervention, ou tout simplement, pour prolonger l'étude conduisant à la construction de nouveaux plans. La particularité des systèmes naturels par rapport aux systèmes artificiels et abstraits consiste en la possibilité, toujours présente, qu'a tout acteur, de redéfinir ou de sortir du système dont il est un élément¹².

Cette approche ne permet pas de remise en question de ses fondements épistémologiques, ni de sa théorie, ni de sa méthodologie, puisque ce serait remettre en question sa science. Elle puise donc sa légitimation sociale dans la notoriété de l'instance planificatrice, son honnêteté, sa «bonne» conscience et sa crédibilité¹³. S'il y a erreur, non pertinence et non adéquation des projets, impacts sociaux négatifs, échecs écologiques, pertes financières, etc, ce n'est pas dû au modèle, de la «science planificatrice» mais soit à l'incompétence de l'instance planificatrice, à la faiblesse de l'instrumentation ou à des variables incontrôlables (facteurs nouveaux, données non prises en compte, interventions imprévisibles ou tout simplement manque de ressources) alors que le succès «encense» le modèle et l'instance planificatrice.

En se distanciant de son inscription sociale, cette approche s'avère donc une idéologie réductionniste pour autant qu'elle nie les distinctions épistémologiques entre connaissance et pratique, qu'elle se place en rupture ontologique avec le champ social sur lequel elle intervient pour le modifier, qu'elle fonde son autorité et sa légitimité à l'extérieur de sa logique soit sur les intérêts servis et les habiletés communicationnelles des instances planificatrices.

Il importe donc de retenir que ce qui fonde la légitimation et la portée sociale de l'approche rationnelle exhaustive c'est sa dépendance de

certaines activités communicationnelles, stratégiques et politiques qui sont paradoxalement externes à ses fondements théoriques et en aval du processus. On comprendra que cette communication en est une que de contrôle et non d'émancipation sociale, et les stratégies de diffusion sont davantage monologiques et de camouflage que dialogiques et de transparence¹⁴.

La logique dominant le développement des systèmes d'information

Comme pour la planification en général, la planification et le développement de systèmes d'information se sont faits au moyen de l'approche rationnelle exhaustive des organisations¹⁵. Souvent camouflé derrière une prise en compte des besoins des usagers, cette approche ne prend en compte que ce qui est digitalisable, codifiable et formalisable. Cependant, considérer uniquement l'aspect formel de la communication conduit à adopter une logique de développement du système vers une plus grande absorption de l'incertitude organisationnelle visant ainsi non pas à tenir compte du hasard, qui se manifeste sur le plan communicationnel par ce qu'on appelle l'information informelle, mais à le contrôler et à en bloquer l'émergence. Cette logique conditionne le rythme, le temps, l'étendue et la rigidité de l'action de telle sorte que si certaines fonctions stratégiques, comme la prise de décision ou les orientations de développement, qui fonctionnent en partie selon la logique communicationnelle complexe¹⁶ exigeant une capacité de réaction intuitive, une capacité de création, se basent sur le rythme de cette logique pour effectuer leurs tâches, l'organisation perdra de son adaptabilité et de sa capacité à évoluer.

Vue de l'intérieur des organisations et du point de vue des gestionnaires de services responsables de la construction et de l'alimentation des systèmes d'information, la logique de développement est tournée vers l'augmentation de la puissance de traitement quantitatif de l'information.

Toutefois, pour résoudre ces paradoxes, on a recours de plus en plus à ce qu'on appelle «une analyse des besoins» des différentes catégories d'usagers en termes d'information. Cependant, ce qu'on ne voit pas c'est que

le processus d'identification de ces besoins est toujours asservi à un cadre de questionnement qui lui-même est construit selon une terminologie «professionnelle» et une modélisation de l'organisation qui doit nécessairement être solutionnable selon un cadre de référence compatible avec l'offre des systèmes informatiques en cours. La prophétie du questionnement s'avère donc auto-réalisatrice. C'est ce qui fait dire à Boland et O'Leary que les technologies de l'information sont beaucoup plus que des technologies de traitement et de transmission de données mais des systèmes d'inscription et de construction de cadre perceptuel.

Technologies of inscription have extended far beyond such roots and now provide more refined ways of representing and thereby constituting the entities and relationships that comprise our economic and social worlds and that can be to practices of management and control ¹⁷.

De plus, tout comme pour l'investissement dans des immeubles monofonctionnelles, à haut degré de complexité et de spécialisation architecturale, les coûts d'investissement dans la technologie nécessitent une représentation des besoins futurs pour le design et la planification des systèmes. Or, nos sociétés étant dans une perpétuelle turbulence¹⁸ cette connaissance ne peut atteindre qu'un très faible degré de probabilité. Par contre, les systèmes, eux étant désormais installés, contraignent les choix de représentations possibles et déterminent le cadre et les paramètres empiriques dans lesquels doivent s'effectuer les choix d'évolution et de développement de l'organisation¹⁹. Ils déterminent en somme «l'orgware» pour les années futures.

Toutefois, malgré ces problèmes de pertinence empirique, l'efficacité symbolique de l'intégration des systèmes d'information n'est pas négligeable surtout pour ce qui a trait à la constitution ou à l'orientation de la culture organisationnelle.

From this point of view of rationality, systems design elements are instrumental to the achievement of

organizational goals. As rituals, these same elements fulfill different, although equally important functions. Ritual in systems development function to maintain the appearance of rationality in systems development and in organizational decision making. Regardless of whether it actually produces rational outcomes or not, systems development must symbolize rationality and signify that the action taken are not arbitrary, but rather acceptable within the organization's ideology. As such, rituals help provide meaning to the actions taken within an organization.

By performing this function, systems design rituals uphold the myth, central to Western society, that organizations are rational entities serving social interests by pursuing their own goals ²⁰.

Toutefois, cette dimension rituelle, tout en étant vécue différemment selon les positionnements des acteurs organisationnels, comportent des risques certains : surcharge d'informations non pertinentes pour l'organisation, expansion démesurée de la taille des départements d'information²¹, apparition de rapports de force quant aux modalités de définition des relations, surcharge technique des systèmes, complication et lenteur accrue du processus décisionnel, duplication des procédures de traitement sémantique de l'information et risque de l'apparition d'une logique contradictoire à la raison d'être même de toute organisation, qu'est de filtrer (et non pas accumuler) l'information pertinente pour absorber l'incertitude²², diminution de la qualité des interactions entre une organisation et ses environnements (l'exemple typique est tout l'engouement actuel des gestionnaires pour les messageries vocales, système anti-communicationnel par excellence), chaos organisationnel dans la gestion des systèmes d'information²³, etc.

En résumé, ce qui manque à la logique rationnelle de la conception et du développement des systèmes d'information c'est une **méthodologie** permettant d'une part, l'intégration verticale de la logique des systèmes d'information dans la dynamique du système de communication, et, d'autre

part, une intégration du système de communication au système d'action. Cette métalogique, nous l'appelons le **contrat communicationnel**.

Certes, certaines approches alternatives ont tenté d'explicitier et de solutionner ces problèmes (l'incrémentalisme, la planification transactionnelle, la planification radicale, la planification sociale, «*advocacy planning*», etc.) mais, jusqu'à ce jour, aucune d'entre elles n'a pu s'imposer comme fondement théorique de la planification. Cependant, une des pistes les plus prometteuses nous semble provenir du paradigme de «*l'auto-organisation*». Ce paradigme devrait nous permettre de redéfinir les liens entre la connaissance et l'action sur une base non pas dualiste mais dialectique.

Le paradigme de l'auto-organisation

À la suite de Dupuis, Barel, Morin, Prigogine, nous avons déjà élaboré sur les fondements de ce paradigme²⁴. Rappelons-en brièvement les principaux axiomes et postulats.

- 1) La question des rapports et du découpage entre le sujet et l'objet, l'observateur et l'observé ne se posent pas en termes d'immanence de l'objet ou de perception objective mais en termes d'interaction, de liens relationnels.
- 2) Une organisation, de quelque niveau que ce soit, est un processus d'évolution et de transformation continue dont une large part du processus consiste à absorber l'incertitude par un phénomène d'adaptation conditionnelle et réciproque.
- 3) Un système donné conserve son identité partielle à l'intérieur de seuils et de frontières limitant ses capacités d'adaptation (structuration-déstructuration).

De ces axiomes, nous avons tiré les quatre postulats suivants:

- 1) Le point de vue d'un élément sur le sens de l'évolution d'un système est conditionné par la position socio-historique de ce même élément par rapport au système. En corollaire, le sens accessible à un observateur-acteur est conditionné par son positionnement face au système qui lui-même influence son cadre de référence et d'interprétation.
- 2) Tout système fonctionne sur la base d'une division hiérarchique des fonctions qui le constituent mais dont les interdépendances existentielles sont caractérisées par un mouvement d'équilibrage (contractuelle) entre l'autonomie des éléments et l'hétéronomie du système.
- 3) Le comportement d'un système (ou d'un élément) ne relève pas d'une prévision quantifiable (triviale) mais d'une approximation à l'aide de probabilités. En corollaire, la logique de l'action possède un niveau d'autonomie par rapport aux logiques de l'analyse et de la planification.
- 4) Un système s'intègre toujours dans un contexte. Certains systèmes se situent dans des contextes théoriques, c'est le cas des systèmes artificiels. Quant aux systèmes humains, ils s'inscrivent dans un contexte spatio-temporel. Le contexte peut être considéré comme une contrainte pour le système (c'est le cas pour les systèmes formels) ou comme la condition inévitable de son évolution et de sa matérialisation, ce qui est le propre des systèmes humains.

La théorie de la connaissance selon ce nouveau paradigme reconnaît donc un rôle organisateur, créateur de sens, à l'incertitude toujours présente dans la dynamique des rapports systémiques entre les éléments d'un système social, incluant l'observateur, contrairement au paradigme positiviste qui l'absorbe, la définit et la contrôle. Conséquemment, si la planification veut reproduire l'idéal scientifique selon ce nouveau paradigme, elle modifiera le rôle et le positionnement du sujet/planificateur. Dès lors, l'attitude et la compétence de l'instance planificatrice par rapport à son champ d'intervention s'avère différente.

En effet, sur la plan de la connaissance, il ne s'agit pas de considérer nos modèles et nos représentations de la réalité comme étant des copies

vérifiables ni des reproductions d'une logique immanente de l'objet rendue transparente mais plutôt comme une manifestation isomorphique (une métaphore) décrivant et modélisant notre interprétation de l'organisation de l'objet.

Ainsi, sur le plan de la représentation de sa réalité, tout système auto-organisé trouve à être une construction à la fois auto et hétéroréférentielle, un compromis²⁵ temporaire entre les différents isomorphismes de représentation de ses membres. Ce compromis peut prendre la forme d'un débat permanent et évolutif ou d'un consensus organisationnel, mais pas nécessairement, sur un isomorphisme dominant, de forme plus ou moins rationnelle, et agit à titre de stratégie double occupant les zones de décidabilité contextuelle du système. Être d'accord sur l'idée à débattre est peut-être davantage un facteur d'organisation qu'être en accord consensuel sur une idée sans débat.

Dans cette optique, la planification devient **une activité de création d'isomorphismes** susceptibles de faire l'objet de négociation se déroulant à l'intérieur des seuils de reproduction et des finalités de développement de l'organisation. Ainsi conçue, la planification, et particulièrement la planification des nouvelles technologies de communication, comporte certaines conséquences méthodologiques et éthiques.

En effet, depuis les travaux de l'École de Paolo alto il est convenu de considérer la communication comme ayant deux dimensions soit l'analogique et le digital, l'analogique correspondant aux aspects non verbaux et symboliques et le digital aux aspects codifiés et programmés de la communication.

Du point de vue des organisations complexes, où les rapports sociaux sont conditionnés en partie par la structure de l'organisation et sont **médiatisés** par la technologie, ces distinctions se complexifient. En effet, la dimension analogique de la communication relative à la création du sens²⁶ au non-dit et au non-verbal servant de commentaires et de métamessage servant à l'interprétation²⁷ ne peut pas relever exclusivement du contexte synchronique de l'interaction mais devient tributaire des paliers structurels

et décisionnels de l'organisation. En effet, les possibilités d'interprétation du langage sont directement reliées au positionnement des acteurs dans l'organisation, ce dernier influençant l'envergure et l'étendue du système d'informations que l'acteur possède sur l'organisation et ses possibilités de condensation, d'intégration holistique et stratégique.

En fait, ce positionnement détermine le niveau de complexité (selon la dialectique réductionnisme-holisme) plurisémiqque des interprétations plaquées sur les langages de l'interaction. Plus on monte dans la hiérarchie des fonctions de l'organisation, plus il y a de réductionnisme au niveau du langage et plus il y a polysémie (holisme) au niveau des mêmes concepts, donc plus l'implicite est important. Toute organisation cherche d'ailleurs à se constituer un patrimoine d'acteurs partageant implicitement la même «culture décisionnelle», ce qui diffère de la même culture organisationnelle.

En somme, ce qu'il importe de retenir, c'est que ces deux aspects de la communication se superposent de manière dialectique dans l'interaction organisationnelle : mais, dû à certains facteurs historiques de développement, de complexification, de structuration de nos organisations complexes modernes, une certaine distanciation des lieux de production de message de leur contexte d'interprétation s'est instaurée, conditionnant ainsi, du moins sur les plans fonctionnel et idéologique, nos organisations modernes à surdévelopper la dimension digitale au détriment de la dimension analogique. Ce qui risque de conduire à une diminution progressive des capacités d'intégration organisationnelle, à une distanciation des activités de communication influentes de celles d'information opérationnelle, et à l'apparition graduelle d'une rupture organisationnelle et d'un vide sémantique²⁸. Ces tendances semblent déjà se manifester.

I believe we are on the edge of a major sociospatial catastrophe, but not, as some ecologist say, because of the processes of metropolitanization and consumption of natural resources. It is because the new dominant interests and the new social revolts tend to dissociate the space of power in organizations and the space of experience. On the one hand, the space of power is being transformed into flows. On the other hand, the

*space of meaning is being reduced to microterritories of new tribal communities. In between, cities and societies disappear. Information tends to be dissociated from communication*²⁹.

Le contrat communicationnel : vers un nouveau concept de planification

Afin donc de prendre en compte la nature communicationnelle des activités de planifications, de solutionner les problèmes épistémologiques de la planification rationnelle exhaustive et d'appliquer les axiomes et postulats du paradigme de l'auto-organisation, nous proposons d'inverser la démarche de planification rationnelle traditionnelle en mettant l'emphasis sur le processus de légitimation se situant en amont du plan plutôt qu'en aval. La première étape de la planification sera la construction d'un champ sémantique partagé à la fois par l'instance planificatrice et les acteurs qui seront ultérieurement affectés par les résultats et les objets de la planification. Ce champ sémantique constituera le cadre de référence sur lequel s'appuieront les échanges et les démarches consécutives à l'élaboration du design technologique. Nous appelons ce champ, un **contrat communicationnel**. La notion de «*contrat*» signifie la dimension engagement moral (éthique) et légal des parties à respecter les conventions. La notion «*communicationnel*» précise la nature de ces conventions et les processus conduisant à leur légitimation.

Comme nous l'avons mentionné, ces conventions sont d'abord d'ordre sémantique, c'est-à-dire de la représentation de l'organisation, des valeurs et des objectifs en jeu, mais également de la méthode utilisée pour les légitimer. En précisant que ce contrat est de nature communicationnelle, nous mettons l'emphasis sur les notions de liaison organisationnelle³⁰ et de négociation. Cette négociation se fera par un processus d'apprentissage mutuel entre l'instance planificatrice, dépositaire de l'intention première de l'activité de planification et de l'expertise reliée à la technologie, et les acteurs organisationnels dépositaires du patrimoine sémantique motivé de l'organisation. C'est la rencontre de ces deux savoirs qui doit résulter en un tiers savoir qui devient une création collective compromettante.

Dans cette perspective, le planificateur extérieur à l'organisation (appartenant à un organisme extérieur) pourra retrouver une place constructive, évolutive³¹ et légitimée dans le champ social, d'abord par la transparence de son activité, puis par la place qu'il fait aux acteurs organisationnels dans la construction, la légitimation et l'appropriation des orientations proposées. La dimension auto-référencielle de la planification de la communication est donc prise en compte collectivement dans une éthique de l'intersubjectivité qui trouve sa totale efficience dans le système de légitimation qu'elle met en place³². Cette conception de la planification de la communication place l'apprentissage mutuel entre la connaissance et l'action, entre l'instance planificatrice et l'instance planifiée au coeur d'un système d'apprentissage dirigé.

It moves away from the idea of building very precise descriptive models of the elementary state of a particular system towards that of exploring how the interacting elements of such a system may «fold» in time, and give rise to various possible «types» corresponding to the branches of an evolutionary tree. The branches will vary qualitatively in the attributes accorded to them by the various elements of the system, by the problems encountered and the satisfactions obtained; and any decision, action, or design should be studied to see how it may affect the evolution of the system by making one future or another more probable ³³.

Toutefois, comme la notion d'apprentissage, et surtout l'apprentissage organisationnel, comporte plusieurs connotations il importe de préciser que l'utilisation que nous en faisons est celle de Shrivastava :

1. *Organizational learning is an organizational process rather an individual process. Although individuals are the agents through whom the learning takes place, the process of learning is influenced by a much broader set of social,*

political, and structural variables. It involves sharing of knowledge, beliefs, or assumptions among individuals.

- 2. Organizational learning is closely linked with experience that the organization possesses.*
- 3. Learning involves fundamental changes in the theories-in-use or frames of reference within which decision-making proceeds. It involves a reorientation of worldviews of the important decision - makers, as well as structural and procedural changes, to incorporate the newly acquired knowledge. The process involves alignment of perspective and occurs over a long period of time.*
- 4. Learning occurs at several levels in the organization.*
- 5. Organizational learning is institutionalized in the form of learning systems which include informal and formal mechanisms of management information sharing, planning and control ³⁴.*

Cette définition confère un double rôle à la planification, soit un rôle technique et un rôle politique, tout en considérant que planifier, c'est à la fois informer et mésinformer. Cette conception se traduit par des approches méthodologiques et éthiques particulières. En effet, comme nous posons que l'instance planificatrice non seulement ne peut avoir accès qu'à l'information disponible volontairement auprès des acteurs sociaux mais qu'une partie de cette information n'est créée que dans l'action, l'instance planificatrice doit considérer son rôle davantage comme un facilitateur social et organisationnel³⁵ que comme orienteur ou un «designer» opérationnel. Elle doit ainsi se limiter à proposer des champs sémantiques semi-structurés en fonction de ses connaissances et la marge de décidabilité à laisser aux acteurs, et, ultérieurement des scénarios exposant les risques et les conséquences probables des options permises par ces champs sémantiques.

Conclusion

La principale conséquence de cette conception de la planification résulte dans sa localisation dans la gestion des organisations. L'activité de planification n'est plus réservée à une position hiérarchique mais est répartie dans l'organisation. *«Répartir la complexité ne se conçoit donc qu'en répartissant et déléguant l'expertise à tous les niveaux de l'organisation»³⁶*. La démarche de formation qui découle de cette perspective a pour objectif de permettre à tous les acteurs de chaque niveau de l'organisation, une accessibilité accrue et toujours renouvelée à une auto-représentation systémique et évolutive de l'organisation et à son orientation stratégique, ce qui est historiquement réservé aux paliers hiérarchiques supérieurs de l'organisation.

Or la formation n'étant rendue possible que par l'information et la communication, l'auto-apprentissage dirigé n'est possible que par la signature d'un contrat communicationnel toujours susceptible d'être renouvelé et négocié. En considérant la planification des nouvelles technologies de l'information dans le cadre d'un contrat communicationnel, nous proposons une transformation majeure de cette activité qui touche tant le statut de l'acteur qui planifie que celui de sa science. L'emphase n'est plus mise sur l'expert omniscient mais sur le facilitateur et la dynamique créative et évolutive. L'instance planificatrice n'est plus le point de vue extérieur disposant d'une perspective supérieure mais une personne ressource en situation d'apprentissage organisationnel qui doit négocier et démontrer la pertinence de sa base de connaissances voire la modifier dans l'interaction. Les acteurs organisationnels ne sont plus conçus comme des récepteurs d'expertise mais des créateurs de projets à l'intérieur desquels prennent place leur savoir-faire et leur patrimoine sémantique.

Il s'agit donc d'un virage à 180 degrés, un virage qui demande aux instances planificatrices de faire preuve de modestie, d'ouverture, d'empathie, de compétence pédagogique et d'apprentissage et de créativité, en bref des qualités qui vont à l'encontre de la valorisation idéologique, professionnelle et mercantile actuelle qui a plutôt tendance à utiliser la science pour défier l'expert individuel. En ce sens, le recadrage épistémologique et éthique proposé, en redonnant aux activités de

planification des nouvelles technologies de l'information leur véritable portée socio-politique, s'affirme lui-même comme un acte politique. Ce que sont intrinsèquement tous les projets de connaissance et d'intervention³⁷.

Notes

1. John Middleton, dir., **Approches de la planification de la communication**, Presse de l'UNESCO, 1982, p. 62.
2. Douglas Hofstadter, **Goedel, Bach, Escher, an eternal golden braid**, New York, Library of vintage Books, 1980.
3. Michel Serres, **Le contrat naturel**, Paris, François Bouvin, 1990.
4. Douglas Hofstadter, *op. cit.*
5. Donald Schon, **The reflexive practionner, how professional think in action**, New-York, Basic books, 1983.
J. Forester, «Planning in the face of power», **APA Journal**, (hiver 1982).
6. G. Hemmens, «New directions in planning Theory», **APA Journal**, (July 1980).
7. M. Barclay Hudson, «Comparaison of Current Planning theories: counterparts and Contradictions» dans **APA Journal**, (octobre 1979): 387-406.
8. John Middleton, *op. cit.*
9. John Friedman, «Knowledge in action: a guide to planning theory», **APA Journal**, (January 1974).
10. Jürgen Habermas, **La technique et la science comme idéologie**, Édition De Noel 1968.
11. Michel Crozier et Erhard Friedberg, **L'acteur et le système**, Seuil, 1976.
Linda L. Putnam, «*The interpretive perspective; an alternative to fonctionnalism*» dans Linda Putman et M.E. Pacanousky, **Communication and organizations an Interpretive, approach**, Sage publication, 1987.
12. Douglas Hofstadter, *op. cit.*
13. K.R. Popper, «*What is dialectic?*» dans K.R. Popper, **Conjectures and refutations**, London, Routledge et Hegan Paul, 1972.
A. Faludi, **Planning Theory**, Oxford, Pergammon Press, 1973.
Jürgen Habermas, **Raison et légitimité**, Paris, Payot, 1978.
J. Foster, *op. cit.*
Donald Schon, *op. cit.*
14. J. Forester, *op. cit.*

J.F. Kahn, *Esquisse d'une philosophie du mensonge*, Flammarion, 1989.

15. Burch and Strater, *Information Systems : Theory and practice*, Santa Barbara, Hamilton Publishing Company, 1983.
Norbert Alter, dir., *Informatiques et management, la crise*, Paris, La Documentation française, 1986.
René Laperrière, Henri Claret et Pierrôt Péladeau, *Une démocratie technologique*, Actes d'un colloque multidisciplinaire, ACFAS, 1988.
16. Louis Quéré, *Des miroirs équivoques*, Aubier, 1982.
17. Richard J. Boland et Ted O'Leary, «*Technologies of incirbing and organizing; emerging research agenda*», *Accounting management and information technologies*, vol. 1, no. 1 (1991) : 1.
18. Éric Trist et F. Emery, «*The causal texture of organizational environments*» dans *Systems thinking*, Penguin, 1969.
19. P. Nijkamp et P. Rietveld, éds, *Information systems for integrated regional planning*, North Holland, 1984.
20. D. Robey et L. Markus, «*Rituals in information system design*», *Mis-Quarterly*, (mars 1984).
21. F. Mac Ferlan, Warren et James L. Kenny «*The information archipelago*», *Harvard business review*, (sept.-octobre 1982, janv.-fév. 1983, juil.-août 1983).
22. A. Wildavsky, «*Information as an organizational problem*», *Journal of management studies*, vol. 20, no. 1 (1983).
23. F. Mac Ferlan, op. cit..
24. J.P. Dupuy, *Ordre et désordre*, Seuil, 1982.
Edgar Morin, *La méthode, la nature de la nature*, Seuil, 1977.
Ilya Prigogine et Isabelle Stengers, *La nouvelle alliance*, Folio, 1979.
Alain Laramée, «*Une métaphore des systèmes auto-organisés comme cadre d'analyse et d'intervention en communication organisationnelle*» dans Actes du deuxième colloque en communication organisationnelle, 1990, Université de Montréal, GISCOR, 1990.
Alain Laramée, «*Communication et planification régionale: Une représentation systémique*» *Revue d'économie régionale et urbaine*, no. 5 (1988).
25. Yves Barel, «*Le paradoxe de l'auto: Hofstadter, Varela et Atlan*» *Revue du CREA*, no. 2 (mai 1983): 187-229.
26. Louis Quéré, op. cit.
27. Linda L. Putnam, op. cit..

28. Yves Barel, *La société du vide*, Seuil, 1984.
29. M. Castells, «*Crisis, planning and quality of life managing the new historical relationship between space and society*», *Environment and planning D: Society and space*, vol. 1 (1983).
30. Edgar Morin, *La méthode, la nature de la nature*, op. cit..
31. E. Jantsch, *Design for evolution, self-organization and planning in the life of human systems*, New-York, George Braziller, 1975.
P.M. Allen, «*Evolution, modelling and design in a complex world*» *Environment and planning*, vol. 9 (1982).
32. C. Kristen, *La planification communicationnelle des systèmes de communication*, ministère des Communications, 1978, ronéotypé.
33. P.M. Allen, op. cit., 110-111.
34. Paul Shristava, «*A typology of organizational learning systems*» *Journal of management studies*, vol. 20, no. 1 (1983): 7-27.
35. Éric Trist et Fred Emery, *Toward social ecology*, London, Plenum Press, 1973.
E. Jantsch, op. cit..
36. Jacques Mèlèze, *Approches systémiques des organisations*, Édition d'organisation, 1979.
37. Ilya Prigagine, op. cit.
Michel Serres, *Le contrat naturel*, Paris, Édition François Bourin, 1990.

L'information et la communication dans l'éthique du comportement collectif et prospectif

Alejandro Rada-Donath

Études avancées en éthique de société
Université du Québec à Chicoutimi

Nous allons exposer ici nos réflexions centrées sur une expérience concrète où l'information et la communication ont joué un rôle central. Elles ont été «*la main invisible*» d'une démarche d'éthique collective et prospective. Le but de ce projet était de créer les conditions qui rendaient possible l'émergence de l'éthique collective par l'information et la communication dans l'élaboration d'un nouveau projet régional de société. L'expérience est circonscrite à la mise en application d'un programme de deuxième cycle d'éthique collective et prospective dans une région du Québec. De toute évidence, il ne s'agit pas que de questions régionales; ce sont plutôt des questions universelles qui existent toujours quelque part avec les caractéristiques propres de la réalité située dans un espace précis et à un temps donné soit-il physique, psychique, social ou autre.

Nous avons choisi un dépassement opérationnel de la modernité techno-scientifique. D'une part, les résultats de nos recherches nous rassurent sur la valeur opérationnelle de certaines théories appliquées. Mais, d'autre part, ce sont ces acquis mêmes qui montrent l'insuffisance des dites théories pour amener l'expérience plus loin. Si on pouvait arrêter le temps pour élaborer calmement les théories opératoires requises, tout serait bien vite réglé. Mais, quand une dynamique est déclenchée pour prendre son propre élan, on ne peut plus travailler hors du temps réel. Dans la mesure où les résultats obtenus deviennent partie intégrante d'une réalité en évolution, le chercheur devient lui aussi - et peut-être malgré lui - un praticien. Il sait très bien que l'heure de la vérité arrivera quand ces théories seront

heurtées, tôt ou tard, aux conditions réelles de validité. Celles-ci ne se situent pas dans un monde symbolique intellectuellement maniable où il est toujours possible de changer de position à notre guise de la même façon que l'on change d'auteur ou d'école de pensée. Quand les théories sont partie prenante d'une réalité événementielle, les résultats ne trompent pas... et ne pardonnent pas.

Il va sans dire que, dans ce texte, plusieurs sujets seront à peine survolés et l'approfondissement de certains attend encore. Cette communication a pour but de susciter des questionnements sur une expérience réalisée dans une sorte de «laboratoire naturel» qui est le microcosme de la région Saguenay-Lac-Saint-Jean. La conscience éthique collective est devenue la première condition pour un cheminement qui a amené les consensus unanimes. La deuxième phase de cette expérience s'ouvrira en octobre 1991 avec un Forum régional permanent et aura, au centre de ses préoccupations, la question de l'information et de la communication. Le Forum devra poursuivre l'expérience des années 1988-1990, *«par la coordination et l'intégration des activités de recherche, de formation, d'information et de communication nécessaires à l'élaboration d'un projet collectif régional de société»*¹.

L'état de la question

Les problèmes les plus sérieux pour l'humanité actuelle, en particulier pour la survie de l'espèce humaine, sont étroitement reliés, semble-t-il, aux comportements collectifs des humains et à l'absence d'un nouveau projet de société. Depuis M. Weber et E. Durkhheim, on sait que l'attitude éthique des collectivités a été décisive pour produire et renforcer certains comportements qui sont à l'origine de notre civilisation. Or, l'information et la communication, surtout avec les nouvelles technologies, sont placées parmi les facteurs les plus décisifs de la transformation de la planète en un village. Pourtant, cela ne signifie pas nécessairement que nos sociétés particulières, comme c'est le cas des États-nations, aient développé à la même vitesse leur responsabilité collective face aux problèmes de l'heure. La question éthique d'aujourd'hui est de savoir si ce qui est honnête pour chacun de nous l'est aussi collectivement. Aujourd'hui, on peut dire

sans risque de se tromper que la somme de nos honnêtetés individuelles n'assure pas pour autant des effets positifs pour tous. Les problèmes de l'environnement, nous le savons très bien, dépassent de loin la question de l'honnêteté individuelle pour causer des problèmes d'envergure planétaire. Le généticien Albert Jacquart décrit très bien comment, dans le contexte des nouvelles technologies,

désormais plus aucun homme, qu'il l'accepte ou non, n'est indépendant des autres. Or, cette interdépendance n'a jamais été voulue ou programmée. Elle est une conséquence spontanée des innovations techniques dont l'objet premier n'avait rien à voir avec ce qu'elles ont entraîné... La dynamique, qui a mis peu à peu en place cet immense réseau liant chaque homme à tous les autres a résulté des efforts dispersés d'une multitude d'individus. Chacun s'efforçait d'agir dans son domaine propre pour atteindre un objectif parfaitement légitime; aucun d'eux, sans doute, n'était pervers, mais le résultat global de tous ces efforts peut fort bien, lui, être pervers; l'addition de toutes les réussites individuelles peut aboutir à un total qui est un échec pour tous².

C'est pour cela qu'il existe, de plus en plus, une conscience de la portée éthique de nos comportements collectifs.

Donc, éthiquement parlant, pour bien nous entendre et au risque de simplifier un peu les choses, disons qu'aujourd'hui il ne suffit pas d'être des individus moralement honnêtes. Il faut aussi avoir une attitude et un comportement éthiques. Notre comportement collectif, celui de l'Occident par exemple, est mis en cause. La civilisation industrielle dans son rythme effréné est en train de mettre en danger la biosphère et compromettre ainsi le sort de toute l'humanité. Personne ne désire que nos habitudes finissent par réchauffer la terre à un point de non retour. Mais cela passe par la liberté humaine collectivement à l'oeuvre, c'est-à-dire par un changement de certains de nos comportements collectifs qui produisent des effets pervers même dans le cas où notre honnêteté individuelle est à toute épreuve. Il n'y a pas d'autorité planétaire capable d'arrêter la domination de certains

pouvoirs devenus irresponsables malgré qu'ils soient axés sur la loi et qu'ils profitent du statu quo international - désordre international disent de plus en plus les auteurs - pour répondre à leurs intérêts particuliers - nationaux, économiques, etc. - aux dépens de la majorité de l'humanité. Cela n'est pas d'abord le résultat conscient de la volonté individuelle corrompue des dirigeants irresponsables. C'est principalement, semble-t-il, une question de développement culturel supérieur qui n'a pas été encore atteint par des individus et des nations entières. Pratiquement, on pourrait donc dire qu'il y a une différence entre les *morales sociales* que nous constatons comme un fait particulier à une culture déterminant les habitudes et les coutumes, et l'*éthique* ici comprise comme *universelle* et valable pour tous.

De toute évidence, morale et éthique ne s'opposent pas. Par contre, comme nous l'avons déjà montré ailleurs, l'*éthique universelle* plutôt qu'un fait à constater, comme c'est le cas des *morales sociales*, est un objectif à atteindre, une dynamique à produire, une valeur située au sommet de l'espérance humaine. En effet, l'éthique n'existe pas toute faite et la preuve en est que ce ne sont pas tous les êtres humains, ni tous les peuples qui ont atteint le sommet d'une culture éthiquement universelle. L'ethnocentrisme est un phénomène reconnu par les anthropologues comme une caractéristique de toutes les cultures. Dans l'état actuel de l'évolution culturelle de l'espèce humaine, il ne semble pas encore dépassé³. L'ethnocentrisme, en effet, est une attitude qui ramène tous les faits sociaux à ceux que les membres d'une société reconnaissent comme valables au point qu'ils finissent par considérer leur propre culture comme étant la meilleure. L'ethnocentrisme occidental est très marqué. Sa supériorité économique et politique impose le moule homogénéisant de sa propre culture à toute la planète. On ne peut pas sous-estimer la domination culturelle actuelle et son impact sur les mœurs, les comportements et sa signification pour l'avenir de l'humanité. Selon certains anthropologues, par exemple, l'«*objectivité*» même de la science occidentale est compromise. C'est la science des occidentaux, utilisée par des occidentaux, selon les intérêts des occidentaux, pour favoriser les recherches des occidentaux, payées par d'autres occidentaux pour étudier ceux qui ne sont pas des occidentaux et instaurer davantage encore la domination des occidentaux. Le malheur - dit l'ethnologue Panoff - c'est que la science, notamment les disciplines qui s'intéressent à l'homme - sinon aux hommes -, est toujours après comme avant, la production exclusive des sociétés blanches ou funestement

blanchies, et que le plus fervent acte de foi en l'identité de l'esprit humain par-delà les différences raciales ou sociales ne peut donc servir, pour le moment, qu'à justifier le discours dominant⁴.

Donc, un processus du développement de la conscience collective est à faire et il ne peut échapper à aucune culture y inclus l'occidentale. La morale de notre société occidentale est une morale parmi bien d'autres sur la planète, et elle ne suffit plus à elle seule pour assurer des comportements collectivement éthiques pour toute l'humanité. Ce qui est hautement dangereux, c'est qu'elle a développé des pouvoirs économiques et destructeurs qui ne semblent plus avoir de limites et qui, heureusement, commencent à être questionnés par la conscience collective face aux problèmes de l'environnement, de la techno-science, de la guerre des occidentaux faite - naïveté des masses ethnocentristes d'Occident? - au nom de l'humanité. De nouveaux critères universels, c'est-à-dire valables pour toute culture et tout être humain, sont encore à bâtir. Les morales individuelles et sociales dans un monde pluraliste ont le droit à la différence. Mais ces morales sociales et religieuses, en particulier la morale occidentale dominante, doivent se rapprocher davantage d'une éthique universelle. Celle-ci doit-être vécue par tout être humain. Il s'agit d'une universalité qui devrait prendre sa place dans chacune des cultures particulières sans exception soient-elles québécoise dans un Canada majoritairement anglophone, amérindienne dans un Québec francophone ou arabe orientale dans le Golfe persique.

L'information et la communication, aujourd'hui technologiquement très avancées, ont un rôle éthique éminent et central dans l'élaboration d'un projet de société parce que la mondialisation prend de plus en plus de place. L'éthique, en tant qu'universelle, est une autre expression du phénomène de la mondialisation. Daniel Bell qui a lancé le concept de société post-industrielle disait - il y a vingt ans de cela - *«ce qui compte désormais, ce n'est ni le muscle, ni l'énergie, mais l'information»*⁵. Si nous voulons une société humaine habitée par des comportements collectifs respectables, une structure technologique de l'information et de la communication éthiquement conçue ne peut être absente. Nous disons *«éthiquement»* dans le sens mentionné plus haut, c'est-à-dire, des comportements régis par des critères qui dépassent non seulement la *morale individuelle* mais aussi les *morales sociales* culturellement restreintes, dominantes ou non.

Ce qu'il faut pour changer rapidement nos comportements est moins évident quand le projet de société qui nous «*habite*» est âprement critiqué et que nous ne savons pas encore ni par quoi ni comment le remplacer. La société occidentale - la canadienne et la québécoise incluses - est à la recherche d'un nouveau projet de société sans pour autant savoir avec certitude quelle direction prendre et quelle démarche entreprendre. La nouvelle émancipation des nations et des ethnies encore soumises à la fédération de l'U.R.S.S., le renouveau de la fédération canadienne ou le nouveau projet de société québécoise sont-ils rien d'autre, en fin de compte, qu'une nouvelle façon de distribuer ou de rapatrier les pouvoirs ou l'opportunité inouïe de recréer l'État moderne occidental? Souvent, les jugements des disciplines, sans exclure l'éthique, sont très critiques, négatifs et pessimistes sur les possibilités concrètes et rapides de changement de notre société économico-politique et techno-scientifique. Les diagnostics sont abondants dans les disciplines des sciences humaines. Ils sont encore à la phase de description et de compréhension du phénomène plutôt que dans celle de la recherche de solutions. Il n'y a pas, semble-t-il, la capacité de délimiter opérationnellement, d'une façon précise, la voie à suivre. Les nouvelles technologies de l'information et de la communication qui nous préoccupent ici en sont un exemple.

Ce que nous voyons moins souvent dans les discours ce sont des propositions concrètes et des modèles opératoires capables de nous montrer les sorties possibles. Aussi longtemps que nous ne confronterons pas nos discours avec la pratique, aussi longtemps qu'il n'y aura pas de liens opératoires entre le dire et le faire, nous courons le haut risque de spéculer au lieu de donner à la science la place qui lui est due. S'il y a une discipline qui ne peut pas échapper au défi c'est précisément l'éthique. Par définition, elle a toujours été classifiée comme étant une discipline qui vise l'action ou encore comme la dimension pratique de la philosophie. Entreprendre des interventions selon la portée de nos moyens, proposer tous les apports valables vers une même direction, voilà l'immense défi. Dans les questions collectives, l'éthique se situe d'emblée dans le domaine des *finalités* d'une société. La question du *sens* est celle de la *valeur* d'un projet de société pour tous. Avant de poursuivre, demandons-nous : tout cela, est-ce une question spécifique à la discipline éthique? N'est-ce pas plutôt une question éthique spécifique à toute discipline?

La recherche entreprise

C'est avec une question concrète que les études avancées en éthique et déontologie professionnelle de l'UQAC, en collaboration avec le GRIR (Groupe de recherche et d'intervention régionales) et la participation de plusieurs éthiciens des universités québécoises, se sont orientées vers la formulation d'une éthique capable d'établir les conditions nécessaires pour l'élaboration d'un projet collectif de société. Après trois années de recherche (1987-1990), dont deux consacrées à la validation des hypothèses sur le terrain, une première étape a été franchie avec succès. Une éthique appliquée (sectorielle), à caractère collectif et prospectif a vu le jour. Elle a déjà traversé sa première épreuve dans la région du Saguenay-Lac-Saint-Jean. Un «*Forum régional permanent*» (1991->) qui débutera l'automne prochain et qui constitue la deuxième étape de la recherche, devrait devenir un lieu éthique collectif permanent. Ce Forum est envisagé comme un réseau régional de *communications* et d'*informations*, pour établir les grandes lignes du développement régional vers un consensus collectif de type nouveau. Des hypothèses - éthiques et scientifiques - sur *l'information* et la *communication* ont été formulées pour favoriser l'émergence d'un tel comportement étroitement lié aux citoyens et à l'élaboration de leur projet de société.

Une théorie globale et interdisciplinaire a été élaborée pour établir un corpus de concepts fondamentaux acceptables pour le grand public afin de favoriser le comportement éthique dans les démarches collectives :

a) *Au niveau de l'éthique appliquée* : les acquis traditionnels de la morale et de l'éthique occidentale ont été partiellement reformulés pour les appliquer au développement durable⁶, dans une région bien précise particulièrement favorable à cette recherche : le Saguenay-Lac-Saint-Jean.

b) *Au niveau de la philosophie du langage et de l'épistémologie* : un «*triple jeu des structures langagières de base*» comme théorie épistémologique et taxonomique a été fort utile pour situer les apports

magistraux des spécialistes, faire une classification des dossiers et établir les trois axes de la démarche éthique collective et prospective⁷.

c) *Au niveau des sciences sociales* : l'application de la philosophie du langage, ci-haut mentionnée, à l'étude des mouvements sociaux au niveau local, a servi de lien avec les sciences sociales. Nous avons en main un instrument global et critique à la fois pour éviter les théories réductrices d'une réalité complexe comme c'est le cas de la dynamique des groupes humains, des collectivités locales et régionales⁸.

d) *Au niveau de la géographie humaine* : nous nous sommes intéressés en particulier à la géographie humaine qui cherche à comprendre les comportements collectifs. Cette discipline nous a permis de viser des réseaux sociaux bien identifiés et de percevoir les enjeux collectifs chez les groupes humains régionalement structurés, situés dans un espace précis et un temps réel⁹.

e) *Au niveau de l'éthologie* : nous avons considéré les comportements a-rationnels et leur relation avec le comportement social; cette discipline nous a aidés à redéfinir bioculturellement l'éthos humain de l'éthique collective, nouvelle source de compréhension de la dynamique des réseaux sociaux¹⁰.

f) *Au niveau de l'ethnologie et de l'anthropologie* : ces disciplines nous ont permis de dévoiler le comportement collectif de notre culture par le biais de l'analyse d'autres cultures différentes à la nôtre; comprendre l'influence de l'ethnocentrisme encore largement répandu et le rôle joué par l'État dans la détermination des comportements de notre civilisation occidentale.

g) *Au niveau des sciences de l'éducation* : étant donné l'importance des adultes dans l'actuelle direction de notre société, la cible a été l'apprentissage des adultes au mitan de la vie¹¹.

h) *Au niveau des mass media* : nous avons adopté la philosophie et les méthodes de l'enseignement à distance pour atteindre le grand public¹².

i) *Au niveau du curriculum* : l'encadrement académique de la recherche, tout en étant orienté à moyen et long terme, a été conçu pour suivre de près le rythme de la dynamique régionale¹³. La dynamique régionale garde son identité systémique et globale propre mais détermine les priorités de recherche à partir de la résolution de problèmes. L'éthique reste ainsi une éthique étroitement liée à la dynamique du milieu.

j) *Au niveau de l'intervention (recherche-action)* : plusieurs types d'intervention à caractère éthique, conçus pour l'éducation massive du public ont été analysés¹⁴. Afin de contourner dans la mesure du possible les charges idéologiques inhérentes aux diverses théories scientifiques, le processus intellectuel de la démarche a été «socratiquement» encadré¹⁵.

k) *Au niveau de l'éthique comme discipline* : les grandes lignes disciplinaires d'une «*éthique appliquée*», à l'instar d'autres «*éthiques appliquées*» ont été formulées sous certaines réserves¹⁶. Elles ont commencé à être appliquées au régional et au global et se caractérisent par une proximité plus grande de la science que de la philosophie.

l) *Au niveau de l'information et de la communication* : de nouvelles conditions pour la production de connaissances ont été créées. Nous avons évité la barrière parfois infranchissable des «*déconstructions*» qui caractérisent certains discours post-modernes. Pour favoriser le rôle éthique collectif de l'information scientifique dans l'agir communicationnel¹⁷, nous avons choisi une démarche qui vise le dépassement opérationnel de la philosophie de la rationalité moderne.

Une morale scientifique sans sagesse éthique

La science développe une nouvelle culture de la pensée.

D'après ce que nous venons de considérer sur les morales et l'éthique, la séparation entre science et sagesse n'est toujours collectivement *raisonnable* malgré qu'elle soit très *rationnelle*. À partir de l'origine de la pensée occidentale chez les Grecs jusqu'à l'apparition de la science moderne, *science et sagesse* n'étaient pas séparées. L'apparition de la science

moderne est un événement majeur qui fait changer qualitativement la façon de cultiver la pensée humaine. L'approche scientifique se sépare de celle de la philosophie. L'esprit humain commence à dépasser l'arbitraire qu'accompagnent les construits mentaux quand ils interprètent la réalité. Le monde cosmologique, en particulier le mouvement des astres, est le lieu de la preuve. Cette lutte, pour une nouvelle culture de la pensée, n'a pas été gagnée sans l'inévitable inconvénient de déblayer le chemin des imaginaires collectifs qui, à l'époque, étaient très puissants. L'oppression du statu quo a fait couler beaucoup d'encre sur les conséquences parfois tragiques pour les pionniers de la science. Ces conséquences ne vont pas atteindre seulement les scientifiques, mais aussi toute une tradition culturelle.

La sagesse est écartée de la culture scientifique moderne.

La science moderne devient non seulement une accumulation de connaissances mais aussi une nouvelle culture de la pensée. Les lois découvertes principalement par la physique et la mathématique acquièrent les lettres de noblesse d'une connaissance objective pure. L'histoire de l'avenir intellectuel de l'Occident était du côté de la science et l'objectivité de la recherche a été un levier si puissant qu'il a fait bouger, à travers le temps, le poids des convictions les plus enracinées. Tous les facteurs externes à cette objectivité de la science sont écartés : philosophie, religion, politique, milieu humain, etc. En levant l'objectivité comme bouclier et parfois comme épée pour faire triompher la science moderne sur l'arbitraire des doctrines philosophiques et théologiques, la science est restée marquée par cette lutte jusqu'à nos jours. Un héritage lourd de conséquences est en train, aujourd'hui, d'être découvert à mesure que l'on analyse la dimension collective et sociale de la science.

La sagesse éthique a été l'une des victimes de la bonne cause de la science moderne. La justification morale de l'exercice scientifique ne pouvait pas venir d'une philosophie liée à une culture en train d'être dépassée et souvent identifiée à un pouvoir arbitraire. C'est ainsi que la sagesse est restée en dehors du camp de la science défendue maladroitement parfois par des philosophes rendus au point de faire l'apologie de l'irrationnel¹⁸. La sagesse, étant ainsi disparue du domaine de la science,

l'esprit scientifique a cherché à justifier la valeur morale de ses activités à l'intérieur de la science même. La morale devient une *science* morale. «*Nous croyons avoir montré - disait Jacques Rueff déjà au commencement du siècle - que les théories morales ne sont, comme toutes les théories scientifiques, que des systèmes rationnels, destinés à transformer les rapports de succession que nous observons, en rapport de causalité que nous voulons*»¹⁹. La morale se réduit ainsi à des codes et des règles et la sagesse disparaît à mesure que la science avance. Quand ce n'est pas le cas, elle est reléguée dans le champ de la philosophie, philosophie qui, à son tour, sera bannie du circuit scientifique au point de déconseiller l'utilisation même du mot.

*Il est imprudent aujourd'hui - dit un prix Nobel en biologie qui a inclus le mot philosophie dans le sous-titre de son oeuvre - de la part d'un homme de science, d'employer le mot «philosophie» fut-elle «naturelle», dans le titre (ou même le sous-titre) d'un ouvrage. C'est l'assurance de le voir accueilli avec méfiance par les hommes de science et, au mieux, avec condescendance par les philosophes. Je n'ai qu'une excuse, mais je la crois légitime : le devoir qui s'impose, aujourd'hui plus que jamais, aux hommes de science de penser leur discipline dans l'ensemble de la culture moderne pour enrichir non seulement de connaissances techniquement importantes, mais aussi des idées venues de leur science qu'ils peuvent croire humainement significantes*²⁰.

Nous ne l'avons pas cité pour défendre ici avec lui la philosophie. Nous voulons seulement dire que le bébé appelé *sagesse* a été jeté avec l'eau philosophique du bain.

Une science morale sans sagesse

C'est ainsi que les cercles de scientifiques ont trouvé leur auto-justification morale à l'intérieur du monde objectif de la connaissance rationnelle. Il n'est plus question de se poser le problème des choix parce qu'il s'agit de connaissance et quand on connaît les vraies raisons, le choix

humain n'est qu'une conséquence logique. Il n'est plus question de se poser le problème éthique - dans le sens universel dont nous avons parlé - parce que s'il y a des effets pervers c'est, encore une fois, par manque de connaissance, c'est-à-dire par ignorance. L'activité scientifique est bonne en soi et se justifie par elle-même parce que le développement de la connaissance constitue l'avenir du bien contre le mal, le critère ultime du discernement moral et la poursuite du progrès pour l'humanité. Une morale tout à fait particulière émerge ainsi dans les cercles éclairés par la science moderne²¹. On connaissait la morale des primitifs, celle des Grecs, des Hindous, des Arabes. La morale des scientifiques apparaît maintenant sur terre. Dès lors, le comportement moral d'un scientifique devient honnête dans la mesure où est voué intentionnellement au service de l'humanité tout entière; il doit être généreux intellectuellement, libre de toute influence politique et sociale. En somme, il doit être reconnue par ses pairs comme un personnage des plus *objectif*. Cette caricature de la rationalité neutre héritée de la philosophie moderne, s'applique aussi à la technologie. Celle-ci est aussi considérée comme un sous-produit neutre. La technologie est bonne en soi, dira-t-on, le problème n'est rien d'autre qu'une question d'utilisation. Le développement technologique, répètera-t-on, est aussi valable que le développement de la connaissance. Le problème est seulement dans les moyens employés, la fin reste toujours incontestablement honnête et libre d'être poursuivie.

Entre-temps, pendant que la recherche d'une connaissance désintéressée devient la loi morale fondamentale du scientifique, les pouvoirs de la société se chargent d'utiliser la naïveté de ces chercheurs aux fins des intérêts humains et inhumains de toutes sortes. Le scientifique est avant tout un scientifique plutôt qu'un citoyen, se disent-ils, parce qu'un scientifique appartient à l'humanité et non aux intérêts si contingents d'une localité ou du temps présent. Mais voilà que la crise de l'objectivité, que nous connaissons tous, arrive et avec elle la crise de la morale naïve de la science neutre et pure. L'*«objectivité»* de la science s'effrite avec les bombes atomiques, les pollutions chimiques, les désordres juridiques internationaux, la misère économique pour la majorité humaine sur cette terre, etc. La contradiction flagrante entre la politique des yeux fermés et une politique scientifique consciente apparaît en plein jour. La contradiction d'une pensée scientifique purement *«objective»* se dévoile précisément dans la subjectivité de cette affirmation. La culture scientifique se trouve ainsi toute

nue par manque de sagesse : pendant qu'elle croit être douée d'une capacité de jugement objectif à toute épreuve, c'est justement l'objectivité de cette croyance qui fait défaut. Dès lors, le besoin d'une *science avec conscience* se fait sentir un peu partout²².

Besoin d'une science de la sagesse

Nous avons essayé de rendre opératoire une *science de la sagesse*, une redéfinition pratique des conditions qui peuvent rendre possible une telle *science avec conscience*. Question paradoxale en apparence. *Négativement* : il fallait se dire que ces nouvelles conditions ne pouvaient pas se trouver à l'intérieur de la rationalité fermée d'une philosophie de la science à la manière des modernes. Ce type de rationalité, sans aucun doute, deviendrait l'une des composantes nécessaires, même indispensables des nouvelles conditions. Ce n'est pas la valeur de la science qui est en cause mais bien le caractère réductif relié à l'époque de la modernité. Nous venons de le voir, la science moderne ne laisse pas de place à la sagesse et à sa conscience collective à l'intérieur de la culture scientifique rationnelle. *Positivement* : il fallait créer un nouveau lieu de production de connaissance éthique, capable de donner à la science et à la sagesse la place qui leur convient, sans mélange ni confusion, sans réduction ni restriction. Mais est-ce possible d'intégrer des éléments qui ne sont pas scientifiques dans la science? La conscience, peut-elle appartenir à la science? Allons-nous faire de la science autre chose qui, en bout de ligne, n'est plus scientifique au sens strict du terme? Nous avons bien dit «science»; mais de quelle science s'agit-il? Est-il encore là le mirage de la science moderne pure et neutre?

Écoutons un autre prix Nobel, - cette fois-ci en chimie -Ylia Prigogine :

Nous pensons que (...) les enjeux de la métamorphose de la science ne sont pas tous d'ordre scientifique. Et singulièrement, il est une question, bien plus ancienne que la science moderne.(...) La science fait partie du complexe culturel à partir duquel, à chaque génération, des hommes tentent de trouver une forme de cohérence intellectuelle. Et, inversement, cette cohérence nourrit

à chaque époque l'interprétation des théories scientifiques²³.

Le texte que nous venons de citer exprime assez bien deux aspects que nous avons considérés comme indispensables pour trouver de nouvelles conditions de possibilité de connaissance dans la production scientifique et éthique : 1° les aspects qui *ne sont pas tous d'ordre scientifique*; 2° les *formes de cohérences intellectuelles* adéquates à l'incorporation de la sagesse dans la science.

Il s'agit de chercher la façon de développer une *nouvelle pratique de la science dans la production de connaissance* où la sagesse pourra trouver sa place. Mais il nous faut considérer au préalable la connaissance elle-même et ses *formes de cohérence*. La connaissance humaine est normalement réduite et même identifiée souvent au prototype de la connaissance rationnelle ou intellectuelle question encore typique de la philosophie de la modernité. On finit par identifier la connaissance scientifique comme une connaissance exclusivement rationnelle. Quand la connaissance rationnelle devient le prototype de la connaissance humaine, c'est tout à fait logique de croire - parce que c'est une croyance - qu'il est impossible de penser une science qui ne soit pas axée sur la plateforme du rationnel. Pourtant, il y a d'autres types d'articulations cognitives qui ne sont pas «rationnelles» tout en étant elles aussi intellectuelles. La considération des *formes de cohérence* qui ne sont pas exclusivement rationnelles dans l'encadrement théorique de la science est fondamentale pour comprendre les conditions qui rendent possible la connaissance scientifique de la sagesse. Nous allons identifier ces *formes de cohérence* avant de parler de ces conditions.

Les trois formes de cohérence fondamentale de la pensée

Identité et classification des langages de base

Nous avons déjà montré ailleurs que la multitude des langages actuellement employés dans les sciences contemporaines ne sont pas si éparpillés qu'il ne semble²⁴. Il va de soi que langage et connaissance sont étroitement liés. Au point de vue de la structure langagière qui sous-entend

les discours scientifiques, il est possible d'identifier un triple jeu de langage cognitif. À la base de la pratique des sciences et du langage parlé, un fondement *anthroponoétique* déterminerait trois types de connaissance humaine spécifique différemment articulés²⁵. Ces trois cohérences cognitives deviennent les trois paradigmes fondamentaux de toute connaissance humaine. Cette théorie permet d'approcher les différentes épistémologiques sectorielles avec une cohérence cognitive et langagière non réductive et suffisamment globale pour devenir classificatoire. Un seul des trois types de langage a une articulation rationnelle. Pourtant, ils sont tous les trois bel et bien des connaissances humaines, toujours intellectuelles, malgré qu'elles ne le sont pas dans le sens réductivement rationnel.

Plusieurs raisons nous ont amenés à élaborer l'hypothèse de l'identification de ces trois types d'articulations cognitives du langage humain. Ce n'est pas ici le lieu pour les exposer²⁶. Mais, peu importe la valeur que l'on peut attribuer à cette théorie, c'est un fait qu'elle a été très féconde pour situer le rôle de l'information et de la communication dans les nouvelles conditions de possibilité de connaissances nécessaires à l'émergence de l'éthique collective et prospective.

Les trois types d'articulation cognitive de la pensée

Voici les trois types fondamentaux d'articulation cognitive de la pensée humaine que nous avons identifiés : 1° l'articulation rationnelle de la cohérence intellectuelle, 2° l'articulation perceptive de la cohérence compréhensive, 3° l'articulation dynamique de la cohérence pratique. D'abord, il y a une différence nette entre le premier type de cohérence et le second. Le discours intellectuel de type rationnel est un processus de connaissance constitué par l'*explication* déductive ou inductive. L'*explication* trouve son support représentatif dans les idées et les concepts qui sont abstraits et qui n'ont pas nécessairement besoin d'une déclaration d'existence de leurs sujets pour avoir une reconnaissance de leur validité. Le processus cognitif de la *compréhension*, par contre, opère dans le domaine du sens dont les représentations sont toujours des phénomènes perceptifs liés à un espace et à un temps donné souvent rattachés directement ou indirectement à un corps individuel ou social. Percevoir le poids irréfutable de l'existence dont l'image sera chargée de valeur phénoménale n'est pas la

même chose qu'analyser les représentations abstraites d'un objet détaché de l'espace concret et du temps réel. *Explications rationnelles et compréhension du sens* étaient des distinctions déjà acquises dans l'histoire des sciences humaines au commencement de notre siècle²⁷. Dans le deuxième cas, la présence directe ou indirecte du phénomène est indispensable. Il n'en est pas ainsi dans le premier.

Nous avons aussi le troisième type de connaissance qui n'est pas figé sur des objets ou des images si valables soient-ils, mais sur le mouvement, sur les actions, sur les comportements. La connaissance se penche ici sur la *dynamique des phénomènes*. Ce n'est plus ni l'articulation représentative conceptuelle, ni l'articulation du sens en soi que cette connaissance caractérise mais la *dynamique du mouvement*. Il va sans dire que nous trouvons rarement chacun de ces types de connaissance exercés à l'état pur. C'est surtout dans la combinaison du premier et du troisième type de langage que la science moderne s'est constituée. Le premier, entre autre, a le rôle théorique et le troisième est le lieu de la confirmation grâce au phénomène répétitif du mouvement dans l'espace et dans le temps. Quand, au commencement de la science moderne, la mathématique a été capable de démontrer que la terre tournait autour du soleil, c'est le *mouvement* des planètes qui a confirmé les calculs théoriques.

Identifier la modernité dans notre pratique scientifique.

La rationalité de la philosophie moderne de la science a un immense pouvoir réducteur et une inertie lourde. C'est ce qui nous empêche souvent de saisir la valeur du mouvement et réussir dans le dépassement de la philosophie moderne encore très présente dans la pratique contemporaine de la science. Le scientisme réductionniste de la rationalité philosophique nous empêche aussi de comprendre la complexité hétérogène du réel. La tendance à concevoir l'hétérogénéité du réel sous la seule lentille de l'intelligence abstraite et homogénéisante est encore une fois le résultat de la pauvreté épistémologique du rationalisme typique de l'époque moderne. C'est une perspective intellectualiste qui est aveugle devant les trois domaines hétérogènes de la connaissance humaine que nous venons de décrire. Pour cette perspective moderne, il n'y a pas d'autre science que la rationnelle.

Les premiers scientifiques ont fait leurs découvertes à l'intérieur du monde d'une culture métaphysique. Même si la science moderne a abandonné en principe la métaphysique cela ne veut pas dire que nous avons tous abandonné en principe la philosophie moderne qui lui tenait compagnie²⁸. Aujourd'hui, malgré les apparences souvent contraires, nous vivons encore sous le paradigme de la domination de la rationalité de la modernité philosophique. Nous sommes souvent des philosophes modernes qui s'ignorent. Il faut se questionner sur le degré scientifique et la performance d'un type de science rationnelle à l'ancienne qui continue encore à justifier la valeur de sa connaissance sans avoir recours explicitement au mouvement comme référent externe à ses construits mentaux. Il faut se poser la même question sur la connaissance qui à l'instar de la métaphysique, continue encore à s'autojustifier à l'intérieur de la forteresse d'une pensée statiquement rationnelle. L'alliance entre la métaphysique et la science ne s'est rompue définitivement que vers la deuxième moitié de notre siècle et nous vivons encore sous le poids de l'inertie d'une époque où la connaissance supérieure, pour la majorité des humains, était enveloppée dans le mystère. La philosophie considérait, à l'époque, qu'elle avait une connaissance - métaphysique - inaccessible aux sciences. Aujourd'hui c'est la science et la techno-science qui ont pris sa place. Ce qui est très sérieux, c'est que cette surévaluation de la connaissance rationnelle et de son monde technoscientifique comporte en même temps la méconnaissance de la valeur cognitive qui émerge de la sagesse des humains. L'autojustification méthodologique qui met l'accent sur l'autorité de son propre langage, ne semble pas être encore une chose du passé. La technologie suit. Les effets et les résultats, le sens et la finalité du *mouvement* technologique sont ainsi encore relégués hors de la structure du savoir et chargés sur les épaules des dirigeants de la société. Nous savons très bien aujourd'hui comment les résultats de cette rationalisation typique de la mentalité moderne a produit des situations de haut risque pour l'espèce humaine à notre époque.

L'héritage philosophique de la modernité est beaucoup plus invisible que nous le croyons. Les disciples scientifiques qui s'assimilent à la culture de la modernité et à sa philosophie n'ont pas beaucoup de soucis pour le domaine du sens et des finalités. La science - à différents degrés bien sûr - peut être plus moderne ou plus contemporaine, plus philosophique ou plus scientifique. Pour distinguer clairement ce qui appartient à la

philosophie moderne et ce qui est spécifique à la science contemporaine, le critère d'évaluation le plus sûr est celui de nous poser la question sur le phénomène du mouvement qui, comme référent réel, doit se trouver quelque part dans un espace identifiable et un temps réel donné. Une finalité ou un sens n'est peut-être pas absent de l'orientation qui apparaîtra à l'horizon. Il ne nous restera qu'à nous demander si l'orientation véhiculée est l'objet explicite ou implicite d'une décision éclairée, d'une conscience collective ou de l'inertie, d'une morale sociale ou d'un choix éthique.

L'information et la communication au coeur de nouvelles conditions pour une science ouverte

Chercher une solution opératoire au dépassement de la rationalité moderne et de sa techno-science oblige à considérer dans la métamorphose de la science, comme disait Ilya Prigogine, les aspects qui ne sont pas d'ordre scientifique. Nous voulons ici souligner trois de ces aspects qui nous intéressent pour l'éthique collective et prospective.

1° Une composante collective pour l'intelligence

Le premier aspect que nous voulons considérer comme condition pour la production d'une sagesse éthique collective est celui que nous avons appelé *intelligence collective*. C'est une réaffirmation de la rationalité scientifique qui ne nie pas l'a-rationnel, au contraire, mais qui exclut l'i-rationnel comme issue possible²⁹. Nous essayons d'éviter le réductionnisme de la rationalité moderne en équilibrant la pratique de l'intelligence humaine par l'incorporation d'éléments externes à la science qui entrent méthodiquement dans le jeu par le biais de l'information et de la communication. La science a toujours fait partie d'un complexe culturel. Pourquoi laisser le complexe culturel de côté et concevoir la production scientifique de façon abstraite, pure et neutre? Pourquoi faut-il concevoir la science toujours isolée dans son langage si sa source est la culture qui la fait naître et l'entoure?

Il n'est certainement pas possible de changer nos comportements collectifs sans intelligence. L'intelligence collective semble la plus adéquate pour le faire. Voici quelques moyens employés dans l'expérience dont nous parlons. La participation graduelle et croissante des leaders, des institutions, de tous les secteurs de la société régionale dans la production de connaissance éthique a été possible grâce à la formule d'un Congrès progressif qui s'est déroulé pendant deux ans. La dimension scientifique et éducative de l'éthique a été présente à travers le Programme d'études avancées en éthique et déontologie professionnelle. L'expérience et l'expertise du milieu, la participation citoyenne régionale et la science ont eu une tâche commune : chacun jouait son rôle en fonction du développement de l'intelligence collective. Dans ce contexte épistémologique mixte, l'université devient institutionnellement une composante parmi tant d'autres; une composante très importante, mais seulement *une* composante dans la production de connaissances par laquelle est caractérisée cette *intelligence collective*.

2° Une présence de l'avenir.

La résolution des grands enjeux collectifs de l'humanité a été envisagée avec l'hypothèse que l'avenir désiré ne peut être le produit d'un hasard sans un projet collectif de société. Le projet de société est devenu ainsi une autre composante essentielle de la démarche éthique. Élément mobilisateur, cette démarche éthique est orientée pour créer les conditions pour l'élaboration d'un projet collectif régional résultat de la rencontre du savoir scientifique, de la sagesse informée de la population et des organismes qui la régissent. Le projet, qui n'est pas un prétexte pédagogique ou expérimental, devient l'axe fonctionnel et un point d'ancrage réel de la recherche. C'est un facteur apte à responsabiliser collectivement les citoyens de la région. Les connaissances ne sont pas cherchées pour elles-mêmes parce qu'un lien s'établit entre le sujet traité et l'intervention envisagée. Il n'y a pas de décalage dans le temps pour la divulgation et la concrétisation possible des résultats parce que le pouvoir décisionnel, branché dans le réseau de l'information et de la communication, est suffisamment présent et engagé dans les délibérations.

3° Un lieu éthique d'information et de communication

Ce lieu régional à caractère éthique, nous l'avons décrit provisoirement comme *un réseau de communications interpersonnelles basées sur une certaine identité régionale qui partage l'information pertinente pour un projet de société*. C'est le lieu de l'émergence de l'éthique collective dont la légitimation ne vient pas seulement d'une volonté majoritaire mais aussi d'une intelligence collective et de l'attitude d'appartenance au territoire et à l'humanité. La volonté commune et les consensus produits par la démarche ne sont pas la résultante de forces en concurrence mais plutôt des facteurs divers orientés par la collaboration. Il s'agit, d'un nouveau lieu de production de connaissance où l'université, le milieu et les citoyens peuvent envisager en commun la maîtrise sociale des technologies, déterminer les orientations de la recherche scientifique et orienter leur développement.

L'information scientifique a une place privilégiée mais elle ne s'impose pas dans la mesure où elle est constamment sollicitée comme condition nécessaire au succès des opérations. L'idéologie s'affaiblit. Tout le monde a le temps de prendre conscience des contraintes imposées pour conquérir une qualité de vie supérieure, sans porter atteinte à la bonne ou mauvaise intention des acteurs impliqués. La prise de conscience des problèmes qui nous dépassent comme individu et comme collectivité locale fait son cheminement à travers le réseau de communication qui s'établit interprofessionnellement. L'agressivité et les tensions quotidiennes disparaissent dans la projection des actions à moyen et long terme. L'information et la communication remplissent le vide existant entre l'immédiat et l'avenir envisagé. Des barrières de toutes sortes se lèvent et les esprits s'ouvrent dans l'espérance de l'utopie viable. Le passage de la morale sociale à l'éthique se fait en douceur, sans violence.

Notes

1. «Propositions de la quatrième session du congrès progressif» Informéthique, no. 11-12 (mai 1990) : 7.
2. A. Jacquard, *Inventer l'homme*, Bruxelles, Complexe, 1984, p. 117.

3. Pierre Clastres, «*Ethnocide*» dans *Encyclopaedia Universalis*, Corpus vol. 7, 1985, p. 447.
4. Michel Panoff, *Ethnologie, le deuxième souffle*, Paris, Payot, 1977.
5. Daniel Bell, *Vers la société postindustrielle*, Rapla, 1976.
6. Gro Harlem Brundtland et al., *Our Common Future*, Oxford, Oxford University Press, 1985.
Voir aussi Alejandro Rada-Donath, «*Éthique et mouvements sociaux au niveau local*» dans Christiane Gagnon et al. éds, *Le local en mouvement*, Chicoutimi, UQAC, 1989.
7. Alejandro Rada-Donath, *Pour définir l'éthique. Situer la notion d'éthos en éthologie*, Chicoutimi, polycopié, 1988.
8. Alejandro Rada-Donath, «*Éthique et mouvements sociaux au niveau local*», op. cit..
9. Christiane Gagnon et J.L. Klein, *Le social apprivoisé*, Montréal, 1989.
10. Konrad Lorenz, *Trois essais sur le comportement animal et humain. Les leçons de l'évolution de la théorie du comportement*, Paris, Seuil, 1970.
Konrad Lorenz, *Antriebe Tierischen und menschlichen verhaltens*, Munich, R. Piper and Co., 1968.
A. Rada-Donath, «*Pour définir l'éthique...*», op. cit..
11. Rodolphe Gagnon et Susy Devost, *Programme court d'études avancées. Rapport de recherche sur l'évaluation du curriculum*, Chicoutimi, polycopié, 1988.
12. France Henri et Anthony Kaye, *Le savoir à domicile. Pédagogie et problématique de la formation à distance*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 1985.
Eugenio Ormeno et al., *Curriculum participativo en la educacion de adultos*, Santiago de Chile, Consejo de Educacion de Adultos de America latina, 1990.
A.-J. Deschenes, *Autonomie et enseignement à distance*, Communication présentée au congrès de l'ACEEA, 1989.
A.-J. Deschenes et al., «*À propos des activités d'apprentissage pour faciliter l'acquisition de connaissance à l'aide de documents écrits*», *Revue de l'enseignement à distance*, vol. 3, no. 2 (automne 1988).
13. Rodolphe Gagnon et Susy Devost, op. cit..
14. Enrique Dussel, *Ethics and community*, New-York, Orlis books, 1988.
Paulo Freire, *La educacion como practica de la libertad*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973.
15. «*Les trois domaines de l'éthique régionale*», *Informéthique*, no. 9 (février 1990).
16. Alejandro Rada-Donath, 1991.
17. Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité, douze conférences*, Paris, Gallimard, 1988.

18. Fernand-Lucien Mueller, *L'irrationalisme contemporain*, Paris, Payot, 1970.
19. Jacques Rueff, 1922, p. 176.
20. Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris, Seuil, 1970.
21. Gilbert Hottois, «Unité objective, puissance et système, solidarité. D'une éthique pour l'âge technoscientifique», *Informel*, vol. 3, no 2 (1990).
22. Edgard Morin, *Science avec conscience*, Paris, Fayard, 1990.
23. Ylia Prigogine et Isabelle Stengers, *La nouvelle Alliance. Métamorphose de la science*, Paris, Gallimard, 1979, pp. 9-10.
24. Alejandro Rada-Donath, *Le triple jeu des structures langagières de base, repère épistémologico-éthique de la représentation*, communication au colloque sur discours et représentations à l'ACFAS sous le patronage de la Société canadienne de sémiotique, Moncton, 1988.
25. Reprenant le jeu du langage de Ludwig Wittgenstein, (Anthony, Kenny, *Ce que Wittgenstein a vraiment dit*, Verviers, Marabout Université, 1975) nous avons caractérisé ces trois articulations du langage et de la connaissance humaine comme un triple jeu de structures langagières de base, parce que leur hétérogénéité et leur irréductibilité n'empêchent pas les multiples significations données par la conscience humaine cognitive qui les utilise.
26. A. Rada-Donath, *Le triple jeu des structures langagières de base, repère épistémologico-éthique de la représentation*, op. cit.
27. Julien Freund, *Les théories des sciences humaines*, Paris, PUF, 1973.
28. A. Rada-Donath, «*Éthique fondamentale et méthode en sciences sociales*» dans J.P. Deslauriers et C. Gagnon, *Entre le savoir et l'action: choix éthiques et méthodologiques*, UQAC, GRIR, 1988, pp. 117-120.
29. A. Rada-Donath, «*Plaidoyer pour le dépassement épistémologique et éthique de la modernité techno-scientifique*», *Informel*, volume I, 1992 (à paraître).

Les plus récentes publications du GRIDEQ

Cahiers du GRIDEQ

- Nº 15 : Consommation des mass médias, régions et classes sociales.** Par Bruno Jean, Danielle Lafontaine et Benoît Lévesque. 1985. 375 p.
Prix : 6 \$ + T.P.S.
- Nº 16 : Les chantiers forestiers de la Rimouski (1930-1940). Techniques traditionnelles et culture matérielle.** Par Louise Proulx. 1985. 105 p.
Prix : 4 \$ + T.P.S.
- Nº 17 : La papeterie de la Vallée de la Matapédia : du projet à la lutte.** Par Jean Bonneville. 1986. 245 p.
Prix : 5 \$ + T.P.S.
- Nº 18 : Organisations populaires et transformations sociales. Le R.O.C.C.R. et six de ses organismes-membres.** Par Marie Blanchard. 1986. 359 p.
Prix : 5 \$ + T.P.S.
- Nº 19 : La régionalisation de Radio-Québec : l'histoire d'un prétexte.** Par Laura Chouinard et Michel Pomerleau. 1987. 205 p.
Prix : 5 \$ + T.P.S.
- Nº 20 : Enjeux forestiers.** Sous la direction de Paul Larocque et Jean Larrivée. 1991. 216 p.
Prix : 10 \$ + T.P.S.

- N° 21 : Structures régionales et régionalismes dans les pays de la Communauté économique européenne. Par Marc Lambinet. 1993. 394 p.
Prix : 18,69 \$ + T.P.S.**

Actes et instruments de la recherche en développement régional

- N° 1 : La ruralité en question. Par Bruno Jean et al. Rimouski, UQAR - GRIDEQ, 1985, 75 p. (épuisé)**
- N° 2 : Psychanalyse et changement social : réflexions épistémologiques sur la question du développement. Sous la direction de Danielle Lafontaine. 1986. 386 p.
Prix : 15 \$ + T.P.S.**
- N° 3 : Vers de nouveaux territoires intermédiaires? Par Hugues Dionne et al. Co-édition GRIR et GRIDEQ, 1986. 230 p. (épuisé)**
- N° 4 : Agriculture collective et développement régional. Le JAL et les Maraîchers de la Mitis. Par Martin Harrison. 1987. 279 p.
Prix : 10 \$ + T.P.S.**
- N° 5 : Pouvoir local et développement dans la Vallée de la Matapédia, 1974-1983. Par Linda Rouleau. 1988. 368 p.
Prix : 10 \$ + T.P.S.**
- N° 6 : Formation et Savoir-Faire, (Échanges Nord-Sud : pour des transferts sur mesure). Actes du colloque de l'I.D.N.S. (1987). 1989. 113 p.
Prix : 8 \$ + T.P.S.**

- N° 7 : **Les villages ruraux menacés : le pari du développement.** Actes du colloque du GRIDEQ. 1989. 253 p.
Prix : 12 \$ + T.P.S.
- N° 8 : **L'identité territoriale : la dualité rurale-urbaine dans la M.R.C. Les Basques.** Par Claude Pagon. 1991. 186 p.
Prix : 5 \$ + T.P.S.
- N° 9 : **L'appropriation des projets de développement. Le cas des Micro-réalisations au Burkina Faso.** Par Benoît H. Ouédraogo. 1992. 133 p.
Prix : 10 \$ + T.P.S.
- N° 10 : **Le vertige de la liberté. Essais sur la Pologne postcommuniste.** Sous la direction d'Oleg Stanek. 1993. 220 p.
Prix : 9.35 \$ + T.P.S.
- N° 11 : **Nouvelles technologies de l'information et société. Un débat sur l'intelligence à notre époque.** Sous la direction de Danielle Lafontaine. 1994. 208 p.
Prix :

Témoignages et analyses

- N° 1 : **Une forêt pour vivre. Témoignage d'un sylviculteur.** Par Léonard Otis et coll. 1989. 124 p.
Prix : 10 \$ + T.P.S.
- N° 2 : **L'utopie en acte : la Commune de la Plaine.** Par Marc Corbeil. 1990. 110 p.
Prix : 10 \$ + T.P.S.

- Nº 3 : D'hier à demain : la pêche maritime au Québec. Par O. Cloutier et al. 1991. 116 p.
Prix : 5 \$ + T.P.S.**
- Nº 4 : Femmes violentées. Derrière le masque du silence. Par R. Gratton et S. Lambert. 1992. 120 p.
Prix : 10 \$ + T.P.S.**
- Nº 5 : Le JAL. Trajectoire d'une expérience de développement local. Par Marc-André Deschênes et Gilles Roy. 1994.**

Hors série

Du local à l'État : les territorialités du développement. Par Hugues Dionne et al. Co-édition GRIR et GRIDEQ. 1986. 141 p.

Prix : 12 \$ + T.P.S.

Actes du colloque. Le financement du développement régional. 1988. 274 p.

Prix : 5 \$ + T.P.S.

De la Loire au Saint-Laurent. Sous la direction de J. Chevalier, B. Jean et al. GRIDEQ, GRIR et URA 915. 1991. 354 p.

Prix : 12 \$ + T.P.S.

Parcours historiques dans la région touristique du Bas-Saint-Laurent. Sous la direction de Paul Larocque. 1994. 454 p.

Veillez ajouter une somme de 3,50 \$ pour les frais postaux et de manutention.

Pour commander ou obtenir la liste complète des publications

écrivez à :

Secrétariat du GRIDEQ

Université du Québec à Rimouski
300, allée des Ursulines
Rimouski (Québec)
G5L 3A1

Téléphone : (418) 724-1440

Téléphone : (418) 724-1441

Télécopieur : (418) 724-1525